3 1761 07129295 7

Libanon

Kommentar

zu den

PSALMEN

Zweiter Teil

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/levanonlibanonex01nobe

Josef Bondi

לבנון

Libanon.

Exegetisch-homiletischer Kommentar zu den

Psalmen

von

Rabb. Josef Nobel
in Halberstadt.

Zweiter Teil: Buch III, IV und V.

„ . . . und es schlage seine Wurzeln
wie der Libanon!“ (Hosea 14,6).

Halberstadt.
Selbstverlag des Verfassers.

BS
1430
N6
1911
T. 1
[Buch 1-2]

Allgemeines:

Der Psalm enthält eine Manifestation des wahren Rechtes gegen alles scheinbare Unrecht. Es sind so viele Fromme, Gerechte unglücklich, und so viele Böse, Gesetzlose sind glücklich. Wie verträgt sich dies mit der göttlichen Gerechtigkeit, die für die göttliche Weltleitung bestimmend und für die menschliche Moral grundlegend sein muß? צדיק ורע לו רשע וטוב לו — Das ist die Frage. Diese Frage hat schon unser Lehrer Mosche an die Vorsehung gerichtet (2. B. M. 33, 13).

Diese Frage ist aus den Klagen Hiobs vernehmbar und übertönt seinen Schmerzensschrei. König Salomo faßt die ihm aufstoßenden Welträtsel und Weltnichtigkeiten mit dieser Frage zusammen (Koheleth 8, 14).

Jirmijah hat diese Frage auf dem Herzen (Jirmij. 12, 1). Ebenso Chabakuk, (Chab. 1, 4 und 1, 13) und der letzte der Propheten, Maleachi (Mal. 2,17 und 3,15).

Auch in den Psalmen ist's nicht hier zum ersten Male, daß diese Frage aufgeworfen und eingehend mit Zuhilfenahme des Vertrauens auf den Gott der Gerechtigkeit behandelt wird. Schon Ibn Esra hebt die große Ähnlichkeit des 49ten Psalms mit unserem Psalme hervor, da auch dort das Problem der Geschickesverteilung auf Erden in ihrem Stammen erregenden Verhältnisse zu den Guten und Bösen den Hauptgegenstand des Psalmisten bildet[1]).

Es wäre nun von Interesse diese beiden Kapitel einander gegenüber zu stellen und den von ihnen eingehaltenen Gedankengang genau prüfend und vergleichend zu betrachten. Wir würden da in unserem Psalm manche Sprachwendung, ja sogar manchen Ausdruck aus Ps. 49 wieder erkennen. So beispielsweise das Wort בהמות aus Ps. 49, V. 13 und 21 in unserem Psalm V. 22. —

Anderseits würden wir finden, daß in Ps. 49 vom Glück und Ende der Bösen die Rede ist, während in unserem Psalm die Philosophie dieser Glücklichen hinzutritt, die die Bösen mit unbändigem Stolze und die Guten mit großem Herzleid erfüllt.

Wir würden finden, daß in Ps. 49 bei den „Söhnen Korah's" die Empfindung vorherrscht, und darum der Sänger sein „Rätsel"

---

[1]) Das oben Ps. 37, 25 über Raschi's Interpretation der Stelle: נער הייתי — ולא ראיתי. Bemerkte findet auch hier seine Anwendung.

beim „Harfenklang" eröffnet, אפתה בכנור חדתי, während unser „Assaf" in seinem Psalm mehr der Behauptung und Forschung Raum gibt. — Doch würde eine ausführliche Parallele zwischen den beiden Psalmen wohl die Kenntnis der verschiedenen Methoden fördern, dabei aber vom eigentlichen Ziele unserer Betrachtung, das wir in der speziellen Erfassung unseres Psalmes erblicken, zu weit ablenken. — Unser Psalm beginnt mit der festen Behauptung: Das Gute dem Guten!

Trotz all dem üppigen Genusse, der die Bösen so feist, und dem Glücke, das sie so stolz macht, trotz all dem Ungemach, das das Volk Israel in seiner Gesamtheit und in seinen Einzelgliedern bei Tag und bei Nacht trifft, trotz alledem und dennoch bleibt es wahr: Gott ist für Israel die Güte, für die, die reinen Herzens sind!

Nachdem dieser Satz in V. 1 festgestellt ist, folgt bis Vers 10 die Schilderung der Erscheinungen, die diesen Satz und mit ihm das Vertrauen und die Ruhe des gottgläubigen Menschen erschüttern möchten, indem sie in ihm den Zweifel und den Neid erregen.

Die Bösen genießen nicht nur und üben in ihrem Hochmut nicht nur Gewalttätigkeit, sie geben dieses Unrecht auch für das ihnen nach einer von ihnen ersonnenen Maxime zustehende, vom Himmel nicht zu verweigernde Recht aus.

Das fordert die ungerecht Leidenden heraus, dieser „Maxime" nachzuforschen und ihrerseits für das Rätsel der Geschickesverteilung auf Erden einen Schlüssel zu suchen.

In tief ergreifenden Rekriminationen reiht sich nun von Vers 10 bis V. 15 Glied an Glied zu einer Kette, die das ganze Israel mit seinem ganzen durchlebten Weh umschließt. Der Fragegeist in der Nation wird lebendig und rüttelt an der Kette und richtet seine große Frage an den Sänger. — Und der Sänger kann, darf auf die Frage keine Antwort geben.

„Siehe, da würde ich treulos handeln an dem Geschlechte Deiner Kinder!" (V. 15).

Und nun von Vers 16 bis 27 der Hinweis auf „Gottes Heiligtümer" und die Zukunft und die enthüllte Endbestimmung des Volkes Israel und der Menschheit, bei denen allein die Antwort zu holen ist.

Und bis dahin?

Bis dahin soll all das Scheinglück uns nicht berücken und uns nicht irre machen in dem festen Glauben:

Bei Dir sein, Gott, ist gut;
Dir fern sein, Gott, ist böse!

Und so schließt der Psalm (V. 28) mit der nähern Bezeichnung des „טוב", mit dem der Psalm begonnen.

אך טוב לישראל אלקים!
ואני קרבת אלקים לי טוב!

„Ja, gütig für Israel ist Gott!"
„Und ich — die Nähe Gottes ist mir das Gute!"

Einzelnes:

1) מזמור לאסף. אך Der große Gesamtbegriff „Israel" wird durch die, die reinen Herzens sind, לברי לבב eingeschränkt. Es gehört eine entsagungsvolle Selbsterziehung dazu, in all dem Druck und Elend dennoch Gott als טוב לישראל zu erkennen (לישראל יכול (לכל ת"ל לברי לבב (מדרש ילקוט נחום א'). Nur das lautere Herz empfindet unter den vielverschlungenen und vielfach getrübten Geschicken den Grundzug des Guten.

Auch nehmen die Edelherzigen in Israel nicht ihr persönliches Wohl und Weh zum Maßstab für gut und böse, sondern das, was dem Volke Israel in seiner Gesamtheit wohl oder weh tut und was, wenn auch auf dornigen Pfaden zu seinem Heile führt.

Indem nun der Psalmist die ברי לבב als die wahren Empfänger des wahrhaft Guten an die Spitze seines Psalmes stellt, sagt er uns, daß, so scharf auch sein Zweifelwort betreffs des Unglücks der Guten und des Glückes der Bösen sein möge, er doch nichts sehnlicher wünscht als zu diesen ברי לבב zu gehören, die die Lösung aller die Güte Gottes berührenden Zweifel im eigenen Herzen tragen. —

2) ואני Hier wird der innere Kampf des Psalmisten eingeleitet, der in V. 28 mit einem Siegestriumph abschließt, der vom Psalmisten wieder mit „ואני" verkündet wird.

כמעט — באין Ein Weniges — ein Nichts — die Steigerung paßt sich dem Fortschreiten vom Entschlusse zur Tat an. נטוי רגלי hält den Augenblick fest, da der Entschluß wankt und der zum Schreiten erhobene Fuß hierhin und dorthin neigt. שפכו אשרי drückt die Zerfahrenheit des planlosen Schreitens selbst aus. Es fehlte der Grundsatz, der dem Fuße seine Richtung gibt, ob er nach

rechts oder links zu setzen sei, und es fehlte den Schritten der einheitlich feste Halt. Es war, als schritten meine Füße ins leere Nichts hinaus.

Ohne auf das bedeutsame קרי וכתיב in den Worten נטוי und שפכה näher einzugehen möchte ich nur der Vermutung Raum geben, daß uns hier das Schwanken zwischen Einheitlichkeit und Vielheit dargestellt werden, und daß das innere Schwanken des Sängers auch äußerlich in der schwankenden Lesart des Wortes sein Spiegelbild finden soll. —

3) כי קנאתי Ich beneidete die Lärmmacher. (Auf die begriffliche Verwandtschaft der Stämme: אלל - ילל - עלל - הלל - הלל ist schon von anderer Seite aufmerksam gemacht.) Ich sah das Glück der Bösewichte. Raschi bringt dieses הלל mit מהל = verschneiden, verfälschen durch Mischung (beim Getränk, wie in סבאך מהול במים Jes. 1, 22) in Verbindung.) Es ist ein tosendes, lärmendes, in Wahrheit gefälschtes Glück, das ich bei den Bösen sehe. In diesem Glücke fehlt der reine Ton, wie im ganzen Wesen und Leben der רשעים der unvermischt reine Zug fehlt. Das Scheinglück der Bösen erscheint nur durch die Brille des Neides gesehen als ein Glück — und dies um so mehr, als es den Platz einnimmt, auf den nach menschlicher Billigkeit und Berechnung das Gegenteil von Glück, nämlich ein schweres Strafgericht als Vergeltung des Bösen hingehören möchte. Dieser Auffassung entspricht ein tiefsinniges Wort der Weisen, das an unsern Vers anknüpfend lautet: „Ich sehe das Friedensglück der Bösen. — Wie? Es heißt doch aber kein Friede den Bösen! Und du sprichst vom Friedensglück der Bösen? Das muß wohl bedeuten: „Die Vergeltung der Bösen möchte ich sehen". שלום רשעים אראה כתיב אין שלום לרשעים ואתה אומר שלום רשעים? אלא בשלומים של רשעים אראה. (ויקרא רבהפ י"ז).

Aus dieser schmerzlich getäuschten Erwartung entspringt die andere Täuschung, die mir das zeitweise Scheinglück des Bösen als ein bleibend wahres Glück vorgaukelt.

Dieses „Sehen" ist ein subjektives, durch unser Empfinden bedingtes Sehen. Die Vorstellung ist da nicht Folge sondern Grund des Sehens. Sehr passend ist diese Subjektivität des Sehenden durch אראה ausgedrückt. Ich sehe שלום רשעים weil ich das Gegenteil erwartend (שלומים) diesen שלום zu sehen fürchte und weil mich קנאה diesen שלום als vorhanden sehen läßt.

Noch deutlicher ist dieser Ideengang des Midrasch zu verfolgen und von demselben betont in

4) כי אין חרצבות Ich — mit meinem neidischen Blicke — gebe dem Gedanken nicht Raum, daß sie, die scheinbar so glücklichen רשעים, von Krankheiten geplagt und innerlich von ihrer Sündenlast niedergedrückt sein können, nein, **ich mache sie** gesund, hoch, stattlich wie jene stolze Halle (ebendas.)[1]).

Wir sehen, der Midrasch hat das subjektive ארחה, aus V. 3 auch auf die folgenden Verse 4—7 bezogen und läßt den Sänger sagen: das Glück der Bösen ist so groß, als ich es in meiner von Neid beherrschten Vorstellung groß mache, und ich dichte ihnen so viele Glücksgüter an, als nur immer in einer weiten stolzen Halle Platz finden. Wir müssen bekennen, daß, die agadische Zutat abgerechnet, der psychologisch vertiefte Gedanke des Midrasch hier sehr wohl den Grundgedanken des פשט bilden und den einfachen Interpreten mit dem דרוש befreunden kann.

Ob למותם von מות ihr Tod, oder von ימות (mit Eliminierung des י) ihre Tage bedeutet, bleibe dahingestellt. Der Sinn bleibt derselbe: ihre Tage laufen glatt, ohne Knoten dahin bis ans Ende.

Ebenso bleibe es dahingestellt, ob hier אולם von איל, ihre Kraft bedeutet, oder ob es, wenn auch sonst am Ende des Satzes nicht gebräuchlich, eine Interjektion in dem Sinne von: „wahrlich, so ist es!" sein solle[2]). —

5) בעמל Unter עמל sind nicht gerade außergewöhnliche Leidensschickungen, sondern überhaupt die dem Menschen behufs seiner

---

[1]) כי אין חרצבות למותם לא הרהרתים בחלאים ולא צביתים בעונות אלא וכריא אולם עשיתים בריאים כאולם כדתנן פתחו של אולם אורכו מ׳ אמה ורחבו כ׳ אמה וכו׳ (ויקרא רבה פי״ז)

[2]) Nach der Auffassung Asarja Pigo's ז״ל sei hier gedacht. Nach ihm ist der Sinn dieses Verses: Ihr Tod ist wie der Tod aller Sterblichen unaufhaltsam und durch keinen Knoten und keine Kette von ihnen zurück zu halten. Und doch dieser feiste Übermut, als wären ihnen Leben und Gesundheit in sicherer Halle geborgen!

Diese Auffassung findet ihre Stütze in einem Ausspruche des Talmud (שבת לא:) wo die Parallelstelle aus Ps. 49 זה דרכם כסל למו ואחריהם בפיהם ירצו סלה herangezogen wird. Die Annahme Ibn Esra's, daß zwischen Ps. 75 und Ps. 49 eine Gleichart des Inhalts bestehe, bestätigt sich hierdurch. Auch könnte man in weiterer Ausführung der Parallelverse das אולם׳ am Ende unseres V. 4 jenem סלה׳ gleichsetzen.

Erhaltung zugeteilten Mühen, wie pflügen, säen und ernten zu verstehen[1]).

Es heißt hier nicht ועם בני אדם. Aus dieser Beiordnung würde nur die bevorzugte Stellung dieser רשעים neben andern Menschen hervorgehen. Hier sollen aber die רשעים als die über die Menschenordnung hinausgehobenen Übermenschen erscheinen. Darum werden nur die die Menschengattung bezeichnenden Namen אנוש und אדם genannt.

Wir hätten auch eher erwartet, daß dem sonstigen Sprachgebrauche gemäß, wie in Hiob 5, 7, in Kohel. 6, 7 und 8, 17 עמל mit אדם verbunden, und daß, wieder dem sonstigen Gebrauche wie in Jes. 17, 11 und Jer. 17, 9 entsprechend, ינוגעו von אנוש ausgesagt werde. — So will es scheinen, als ob die Überhebung der רשעים über die Menschenklassen durch eine Verschiebung dieser Klassen unter sich — vorbereitet werden solle.

6) לכן Dieses „Darum" kehrt in V. 10 wieder. Hier zeigt es reflexiv die Folge all des unverdienten Glückes auf das Gefühlsleben und die Moral des glücklichen Bösen. Dort, in V. 10 wird mit diesem לכן die sich geltend machende Neigung und verderbliche Wendung des durch solch verkehrtes Beispiel beeinflußten und geblendeten Volksgeistes begründet. Mit dem accus. gebrauchten ענקתמו wird גאוה, die stolze Überhebung, als die Herrin bezeichnet, die, im Wesen und Charakter ihres Sklaven personifiziert, diesem gleichsam im Nacken sitzt.

Solch unbändigem Stolze erscheint die roheste Gewalt gegen andere möglich, ja mit dem Anstand vereinbar. Der Stolze diktiert eben selbstherrisch die Regeln des Anstandes, wie er tyrannisch das Recht beugt. Da findet sich schon eine Hülle, in der das rohe חמס eine einladende Positur-שית gewinnt und sich ihnen vorstellt — למו, für sie, nach ihrer Weise und Weisung. Vgl. Sprüche 7, 10: שית זונה ונצרת לב = der geschminkte Aufzug der Buhlerin mit einnehmendem Wesen.

7) יצא Dieses יצא auf das vorhergegangene חמס zu beziehen ist so unnatürlich wie das משכיות לבב als Subjekt für עברו unhebräisch wäre. Selbst wenn עינמו, wie Redak angenommen hat,

---

[1]) Im Midrasch (ויקרא רבה פי"ז) heißt es auch wirklich: בעמל אנוש אינימו לא לחרוש ולא לזרוע ולא לקצור.

im Plural ſteht, (עינימו = עינמו) bietet das יצא im Singular dennoch keine Schwierigkeit. Es ſoll eben auch ſprachlich nachgebildet werden, wie vor lauter Fett die Augen ihre Form und ſeeliſche Lebendigkeit verlieren und als Klumpen erſcheinen. „Es geht (etwas) aus dem Fette hervor — ihre Augen. Sie (die רשעים) überſchreiten (im glücklichen Erreichen) die Fantaſiegebilde des Herzens".

8) ימיקו Die bisher in ihrer Üppigkeit geſchilderten רשעים und הוללים tragen moraliſche Fäulnis in die Geſellſchaft, denn ſie handeln nicht nur böſe, ſie führen Läſterreden dabei und ſuchen ihr ſchweres Unrecht als das ihnen, den Privilegierten, zuſtehende Recht auszugeben. Wenn erſt die Böſen zu philoſophieren anfangen und ihre Geſetzloſigkeit in ein Prinzip bringen und für das auf ſtolzen Höhen geltende Geſetz ausgeben, da erzittert der Boden des Rechtsgefühls und die auf dieſem Stehenden wanken. Die ungewöhnliche Form ימיקו וידברו ברע עשק will vielleicht ſagen: Sie verbreiten Fäulnis, indem ſie ſich in das Böſe der Bedrückung hineinreden". Als Erklärung iſt dann hinzugefügt: במרום ידברו ſie reden ja von unnahbarer Höhe herab. Solange der Böſe ſich aus der Bosheit heraus zu reden ſucht, leiden die Menſchen mehr als die Moral. Beginnt aber der Böſe ſich mit Theorien in die Bosheit hinein zu reden, ſo iſt der Gipfel der Demoraliſation erreicht. —

9) שתו בשמים „Sie ſetzen an den Himmel ihren Mund, und ſo ergeht ſich ihre Zunge auf der Erde".

Iſt erſt die Scheu vor der himmliſchen Wahrheit gewichen und eine dem Himmel entſtammende Idee mißdeutet, mißbraucht und ſophiſtiſch in ihr Gegenteil verkehrt, dann verrichtet die Zunge mit Leichtigkeit ihr geläufiges, verderbliches Werk. שתו von שית, bezeichnet mit ſeiner ſtarken Formbildung die dreiſte Zudringlichkeit, mit der ſie ſich gegen den Himmel richten, während תהלך ein Hinundhergehen, ein Einſchleichen in alle Kreiſe der Geſellſchaft, alſo die eigentliche Tätigkeit des Verleumders mit lügneriſcher Zunge bedeutet.

Wir können ſagen: In Vers 6 trat die Gewalttat (חמס) noch in der Hülle des Anſtandes in ſcheinbar „reſpektabler Stellung" auf ועטף שית חמס לבוש; hier in V. 9 wird die Hülle abgeworfen, hier wird dem Himmel ſelbſt eine Idee abgetrotzt, die, falſch geprägt, als Syſtem die Gewalttat decken und als — Falſchmünze auf der Erde kurſieren muß שתו בשמים פיהם. —

So erscheint uns שתו als die Fortentwicklung des שית. —

10) לכן ישיב עמו הלם Das Volk setzt hier ein mit seiner Frage, mit seiner Nachprüfung der göttlichen Gerechtigkeit.

עמו, Sein Volk, das Volk Gottes, dem der Sänger vorgesungen: אך טוב לישראל אלקים, es meldet sich zur Stelle. Wie sollte es nicht, wenn vom verhüllten und unverhüllten חמס die Rede ist, vom schweren Unrecht, das Unglücklichen und Schutzlosen angetan wird.

Gerade diesem Volke Israel gegenüber wurde und wird in den Zeiten seines Galuth von bittern Hassern die Methode angewendet, von der himmlischen Weisheit die verschiedenen Theorieen und Systeme zu borgen, damit sie, gefälscht und mißbraucht, die Taten des Hasses und der Verfolgung aus irgend einer Philosophie heraus als notwendig erklären.

Da müssen die willkürlich geschaffenen Lehren der verschiedenen Wissenschaften, der Völkerpsychologie, der Statistick, der Nationalökonomie und der Politik herhalten mit einer Rassentheorie oder historischen Zersetzungsmaxime — um von Religionsprinzipien zu schweigen —, damit aus all den kreuz und quer laufenden Fäden sich die Hülle zusammenwebe, die Schande des Jahrhunderts zu bedecken. — Israel gedenkt der Zeiten, in denen das שתו בשמים פיהם ולשונם תהלך בארץ zur schrecklichen Wahrheit wurde: Im Munde ein Himmelreich voll Liebe, und auf Erden die züngelnden Flammen der Scheiterhaufen!

לכן — darum drängt es Sein Volk, des allgütigen Gottes Volk, seinen Einwand zu erheben ישיב (wie das כתיב lautet).

Israel fühlt sich, von der Weisheit des philosophierenden Judenhasses herausgefordert, dazu gedrängt, sich auf den Boden der Hasser zu begeben, ihren Standpunkt einzunehmen ישוב הלם (nach dem קרי) und auch seinerseits der rätselhaften Waltung des Weltenlenkers nachzuforschen.

Auch Israel will philosophieren, es will sich nicht mit der Labung an den reichlich fließenden Quellen des Wissens begnügen, es will diese Quellen bis zur Neige kosten und an ihrem tief verborgenen Ursprung saugen: ומי מלא ימצו לכו.

11) ואמרו Und so kommen die Fragen über das „Warum" und „Wieso", die mit „חנה", „איכה" und „אך" in die Tiefen des Urgrundes alles Geschehens dringen möchten. „Wie doch hat Gott Kunde und ist Kenntnis beim Höchsten?"

Wo und wie ist an der in die Menschengeschicke eingreifenden Gottesmacht zu merken, daß im Allerhöchsten das offenbare Wissen und Kennen alles noch so geheimen Dichtens und Tuns ruht?

12) הנה Wenn wir dem persönlichen Gotte — אל — die zur Tat hinausführende Wahrnehmung der Dinge und Kräfte — ידע und dem allerhöchsten über den Welten thronenden Gotte das Wissen an sich in seiner durch nichts begrenzten Abstraktheit — דעה zuerkennen, siehe da erheben sich diese ewig glücklichen רשעים mit ihrer unbegrenzten Macht wie ein riesig großes Fragezeichen vor dem Throne des Gottes der Gerechtigkeit.

13) אך ריק זכיתי לבבי Und wenn ich an den Sängerspruch אך טוב לישראל אלקים לברי לבב denke, so türmt sich die andere Frage empor: אך ריק זכיתי לבבי Wo bleibt das Verdienst derer, die ברי לבב, die lautern Herzens sind, und es durch fortwährende Selbstläuterung sein wollen?

14) ואהי Und ein Geschlagener war ich den ganzen Tag, und mein Vorwurf mit jedem Morgen! Das war mein bisheriges Los, das Los Israels, „dem Gott die Güte ist"!

15) אם אמרתי Diesen Vorwurf fühlt der Sänger gegen sich gerichtet, und er könnte noch der Vorwürfe und der Fragen so viele und bittere aus dem Herzen seines Volkes herauslesen.

Da unterbricht sich der Sänger. Er fühlt das Leid seines Volkes in seiner Seele mit, doch wagt er es nicht sich zum Dolmetsch dieses ganzen großen Volksleids, wie es die Ereignisse im Galuth erzeugen, zu machen. Mußte er ja dann bei der traurigen Aufzählung all der Leiden und herben Volksgeschicke auch seinerseits die Frage stellen, die schreckliche Frage, auf die es im Galuth keine Antwort gibt, und die einem Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit nahe käme. — Das kann ich nicht, o Gott! ruft der Sänger tief erschüttert aus: אם אמרתי אספרה כמו הנה דור בניך בגדתי „Wenn ich dächte: ich will alles aufzählen, so wie es ist, dann würde ich Untreue begehen am Geschlechte Deiner Kinder!" Vgl. רד״ק, der bemerkt: זה מיאמר אסף.)

Dieser Moment, in dem der Sänger die Lippen verschließt, um nicht vorzubringen, was das zweifelnde Israelsgeschlecht zum Zweifler und die klagenden Kinder des allgütigen Vaters zu Anklägern macht, und um nicht untreu zu handeln an diesem Geschlecht und an

diesen Kindern: dieses Verstummen des Sängers mitten in seinem Liede wirkt in diesem ganzen Liede am mächtigsten auf uns.

16) ואחשבה Ich darf die schwere Rätselfrage nicht im Namen meines Volkes aussprechen: darf ich sie für mich ausdenken?

Auch das nicht.

Suche ich die im jedesmaligen Zeitgeschehnis sich aufdrängende Frage als einzelnes Problem zu lösen, לדעת זאת, so muß mir die Lösung als eine vergeblich gesuchte erscheinen עמל היא בעיני Und mein Unterfangen überhaupt, die Lösung solcher Probleme zu versuchen, ist ein mühseliges und vergebliches עמל הוא בעיני. — Vgl. das קרי וכתיב und רד"ק, der bemerkt: היא על הטענה הוא על הענין.

17) עד אבא Für solche Rätsel ist die Zeit der Enthüllung noch nicht da. Diese wird gekommen sein, wenn ich wieder in Gottes sichtbare Heiligtümer auf Erden kommen darf. Dort, in den מקדשי אל, wo über Cherubim die Herrlichkeit Gottes ruht und dem Erdensohn höhere Sphären eröffnet sind, dort kann der Mensch mit allem, was ihn niederdrückt, sich losgelöst fühlen, von der Erdscholle und über diese und die Zeitspanne seines Lebens hinaus sich zu der geistigen Gottesnähe erheben, in der die Zweifel und Widersprüche im Menschendasein ausgeglichen werden. Der Psalmist Assaf kennt die ausgleichende, versöhnende und erhebende Wirkung der מקדשי אל auf den Menschen. War er ja selbst als Levite ein Diener derselben. Und nun, da sein Lied mit wunderbarer Sangeskraft die Kluft überfliegt, die zwischen dem eingeäscherten und dem einst wieder erstehenden Heiligtum Gottes gähnt, nun, da aus den finstern Wogen der Galuthflut die schweren Fragen emportauchen und das ganze Innenleben des Sängers selbst aufregen, da ruft es Assaf sich und seinem Volke zu: „bis ich in die Heiligtümer Gottes komme!“

Die Welt, im Lichte der sich offenbarenden Gottesherrlichkeit angeschaut, auf den Säulen heiliger Ordnung ruhend, in reinster Unmittelbarkeit mit dem Ewigen, Ihm, dem Throner auf Cherubim, geweiht, von Ihm Lehre und Leben empfangend — das ist die in „Zion, dem Inbegriff der Schönheit“ verkörperte Welt, in der ein erhaben geistig Band Gesamtheit und Einzelwesen umschlingt, in der das hohe Gottesideal den Menschen und seine Beziehungen

durchdringt und mit den Forderungen der Wahrheit, der Sittlichkeit und des Rechts in Einklang bringt. —

So lange Israel im Galuthwandel begriffen ist, wechselt und wandelt ihm jede Entwicklung im Geschicke der Völker und Menschen. Nichts weist eine Stetigkeit des Bestandes auf, denn alles, auch das festeste und stolzeste Gebilde im Staaten- und Menschenleben hat den Charakter eines Provisoriums, dem eine definitive Endbestimmung, eine Zeit der Bewahrheitung und Erfüllung folgen muß. Und so kann auch die scharfsinnigste Erforschung der Weltfragen nicht zu einem endgiltigen Abschlusse kommen. Mag dem Forscher noch so geschickt sich Schluß an Schluß, Glied an Glied fügen an seiner Beweiseskette, der Schlußring wird fehlen, der die Beweiseskette einheitlich abschließt; denn es fehlt das Endglied in der Geschichtsentwicklung, es fehlt die Vollendung der Erziehung der Menschheit nach göttlichem Ideale. Dieses Ideal hat auf Morija seinen Tempel. Erst dort, erst in der Zeit der Erfüllung, die Israel erhofft, wenn eine Klärung durch die Menschengeister zieht und die Werte in der Welt im Lichte der Wahrheit erscheinen, das Große groß und das Kleine klein, da erst werden in die Weltrechnung bestimmte Größen einzusetzen sein, und da wird die Rechnung auch stimmen. — In den מקדשי אל will ich auf die Weltfrage die Antwort vernehmen. (Vgl. Ibn Esra z. St.)

Bis dahin: אבינה לאחריתם will ich scheidend und prüfend auf ihr Ende, auf das Ende dieser so glücklichen רשעים, merken.

Oder auch: אבינה לאחריתם Dort, im Gottesheiligtum, werde ich alles bis ans Ende verstehen und so auch für das unausbleibliche Ende der רשעים das richtige Verständnis haben. Und indem ich mich von der Gegenwart aus, so trübe sie auch sein mag, in dieses Heiligtum hinein versetze und sobald ich mich dessen würdig mache, den Ratschlüssen Gottes in heiligen, das Jenseits umfassenden Sphären — die ja ebenfalls מקדשי אל, — zu lauschen, geht mir ein Ahnen und Verstehen auf für die endliche Korrektur der scheinbaren Rechtsverschiebung auf Erden. —

18) אך בחלקות Was mir als neidenswerte Glätte im Lebenslauf der הוללים erschien, ist eine gleißnerische Glätte, die die so glücklich Scheinenden zu Falle bringt, und sie fallen, von Dir, Gott, in grauenhafte Tiefe hinabgestürzt. Im Worte משואות soll wohl das מ am Anfange, wie dies bei den ähnlichen Wortbildungen

so oft der Fall ist, die Stabilität der Entsetzen (מקום השואות) im Gegensatze zu den vorübergehenden חלקות bezeichnen.

19) איך Der Psalmist versetzt sich an die Stelle der den Untergang der רשעים anstaunenden Mitwelt. Für diese kam die Wandlung plötzlich, ברגע, denn ihr fehlte die aus אבינה לאחריתם folgende ahnende Vermutung, die der Psalmist, im Hinblick auf מקדשי אל gewann. בלהות kann aus einer Umstellung im Worte בהלות entstanden sein und Schrecken bedeuten. Nach Targ. Jonathan zu Jechesk. 26, 21: בל - הות = כד לא הוית bedeutet es das Zerstieben in nichts. Dort, in Jechesk. 26, hat diese Auffassung den inhaltlichen Zusammenhang: בלהות אתנך ואינך für sich. Vergleiche Ibn Esra z. St.

20) כחלום Es ist dies ein böser Traum, der den Deutern und Interpreten viel zu schaffen gemacht hat.

Nach Raschi läge in diesem Verse ein direkter prophetischer Hinweis auf ein wunderbares Ereignis, nämlich auf die Vernichtung Sanherib's und seines Heeres in ein und derselben Nacht vor den Toren der von ihm belagerten heiligen Stadt Jeruschalaim. Mit „בעיר" wäre diese Stadt gemeint, in der das gefürchtete Heer mit einem Male zum Spotte geworden. Allgemein gefaßt, will dieser Vers den Moment des Erwachens aus einem trügerischen Traumleben festhalten und mit wenigen, kernigen Worten schildern. Der Traum, der den הוללים und auch manchem Nachbeter der הוללים vorgetäuscht, Gott habe die Welt sich selbst und einer Zufallswaltung überlassen: „איכה ידע אל — dieser Traum zerfließt, und das Erwachen zeigt: „Der Herr ist in der Stadt!" „אדנ' בעיר" Gott hat die Welt nicht verlassen und ihre Leitung nicht aus der Hand gegeben[1]).

---

[1]) Das Vorhandensein der göttlichen Vorsehung wird in unserem alten Schrifttum oft mit den Worten bezeichnet: „Der Herr der Stadt ist da!" So heißt es im Midrasch rabb. בראשית פל"ט zu dem Verse ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וג'ו folgendermaßen: א"ר יצחק משל לאחד שהי' עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת אמר תאמר שבירה זו בלא מנהיג הציץ עליו בעל הבירה אמר לו אני הוא בעל הבירה כך לפי שהי' אבינו אברהם אומר תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג הציץ עליו הקב"ה ואמר לו אני הוא בעל העולם!

Also auf die Frage: ist etwa die Stadt- ist die Welt ohne Führer? zeigt sich der Heilige und ruft dem Zweifler zu: siehe Ich bin da, „Ich

So gibst Du ihr Schattengebilde dem Spotte preis.

Wir folgen hier gern der Anregung des R. Mosche Alschich ז״ל, weil auf diese Weise בעיר mit „in der Stadt" zu übersetzen und, wie der Accent dies verlangt, der Zusammenhang des Wortes בעיר mit צלמם aufzuheben ist (durch מהפך לגרמיה).

Wie ein Traum nach Erwachen: Es gibt einen Gott! Mein Herr ist in der Stadt! — Ihr Schattengebilde verachtest Du.

21) כי יתחמץ Mein ganzes Empfindungsleben ist in Gärung und die Organe prüfenden Denkens, כליות, will ich schärfen und mit ihnen mich selbst, mein Urteil und meinen Entschluß. (אשתונן von שנן).

22) ואני בער Es kommt mir das Bewußtsein, daß ich so ganz der Erkenntnis bar, so ganz tiergleich Dir, Gott, und Deiner Weltleitung gegenüber war. Doch dieses Bewußtsein verliert das beschämend Drückende, weil ich eben nicht Dir gegenüber, sondern bei Dir war — עמך.

Wenn in meiner Unkenntnis mich alles verließ, was mir Rat und Mut geben könnte, so klammerte ich mich an Dich, den Schöpfer und Erhalter.

Hier werden wir recht lebhaft erinnert an das: אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו — ביקר ולא יבין נמשל כבהמות נדמו in Psalm 49.

23) ואני תמיד Mit dem nochmaligen „ואני" will der Psalmist sich gleichsam fest anseilen an den erkannten erhabenen Gott, der auch dem, dem Tiere gleich erkenntnislos hinlebenden Menschen ein Gott des Erbarmens ist, indem Er ihm den einen Lichtfunken im Ahnungsdämmern beläßt: עמך ich war und bin bei dir, so sei auch Du bei mir!

---

bin der Führer dieser **Stadt**, Ich bin der Herr der Welt!" Umgekehrt wieder wird, wo die Abwesenheit einer Gottesführung ausgedrückt werden soll, dies durch das Bild bezeichnet: „Der Herr ist nicht zuhause".

So bemerkt Raschi zu משלי ז׳ י״ט:

כי אין האיש בביתו הלך בדרך מרחוק : ראיתם שסילק הקב״ה שכינתו וכל טוב נתן לעמים :

Vgl. auch I. Chr. 29, 1: כי לא לאדם הבירה כי לה׳ אלקים . . . „Denn nicht des Menschen ist die Burg (die Stadt), sondern des Ewigen, Gottes!" — Dieser Ausruf Davids stimmt ganz überein mit dem Worte seines mit seinem Geiste und Liede betrauten Sängers Asaf: אד׳ בעיר **„Der Herr ist in der Stadt!"**

Und in der Tat, ich fühle es: אחזת ביד ימיני Du, mein Gott, ergreifst mich bei meiner Rechten. Ich steige auf vom nachgezogenen Tiere zum an der Hand geführten Menschenkinde. Ich werde auch zum Manne und zum selbstbewußten Gottesdiener aufsteigen.

24) בעצתך Der Mann kann des direkten Leitbandes entbehren. Ihm genügt die Leitung durch weisen Rat. Diesen läßt Du mir und Deinem Volke zuteil werden. ואחר und nach alledem — wirst Du mich in die Herrlichkeit zu Dir hinnehmen.

Wir erinnern an das אחר in 1. B. M. 22, 13: איל אחר נאחז בסבך, das dort die gleiche Bedeutung wie hier hat. —

25) מי לי Nachdem der Psalmist uns zu Zeugen seiner innern Erhebung und Beseligung gemacht, nachdem wir es sehen konnten, wie er mit seinem Lieben und Hoffen, Denken und Ahnen über die Erdscholle und das an diese gebundene Tierdasein hinaus zu den himmlischen Sphären emporwächst, wo Herrlichkeit des Gott anstrebenden Menschen Lohn ist, ruft er sein begeistertes מי לי בשמים aus. Wen habe ich im Himmel? Und neben Dir begehre ich nichts auf Erden! Das höchste Maß körperlicher Entsagung und seelischer Sättigung zugleich. —

Bin ich erst, von Deinem väterlichen Rate, o Gott, von תורה ומצוה geleitet, bei dem Punkte angelangt, an dem der Himmel sich zur Erde neigt und der Mensch Gottes Herrlichkeit und seine eigene seelische Vollendung ahnt, schaut und glaubt, dann habe ich auf Erden nichts mehr zu beklagen und zu wünschen.

Unter diesem Himmelskusse stirbt das irdische Verlangen und lebt nur der eine Wunsch: Gott!

26) כלה. Mit diesem Ersterben des irdischen Verlangens soll jedoch nicht die schöne gottgeschaffene Welt mit den Genüssen, die sie zu bieten hat, zu Grabe getragen und an ihre Stelle das triste, freudenleere Reich der Askese gegründet werden. Die Empfindung des Herzens soll nicht abgetötet und das Schmachten des Fleisches nicht verdammt und in ein Himmelsschmachten verwandelt werden. Eine solche verzückte Lebensanschauung ist nicht dem Geiste des Judentums und daher auch nicht dem des Psalmisten entsprechend.

Das fleischliche Bedürfnis und des Herzens Empfinden sollen ihr Recht haben. Nur soll dieses Recht von Gott, dem Bildner des menschlichen Herzens verliehen und nach Maß und Gesetz bestimmt sein. Dessen soll der Mensch, der Lebensträger der von

Gott verliehenen Erdengüter, in jedem Augenblicke sich bewußt sein, und dem göttlichen Ideale soll er die Nutznießung dieser Güter unterordnen. —

„Mein Fleisch und mein Herz schmachten. — Der Hort meines Herzens und mein Teil ist Gott für ewige Zeit". Vgl. חלקי ה' אמרה נפשי (איכה ג')

Ist Gott mein Teil in allem, was ich genieße und erstrebe, in meiner ganzen Genußwelt mein Teil und mein Hauptteil, so ist diese Welt eine schöne, edle und lebenswerte Welt, die hohen Idealen dient. Ist Gott der Hort meines Herzens, so ist das Wünschen, Hoffen und Lieben dieses Herzens geadelt, und jeder Schlag dieses Herzens ist ein Loblied Gottes. —

So wächst der Mensch mit seinen Idealen. — So steigt der Mensch vom tierischen Dasein zum Verkünder der Gottesherrlichkeit empor, und so wird das Volk, das von andern Völkern gestoßen, geschlagen und zum Tiere herabgewürdigt wird, so wird Israel, wenn es Gott als sein Teil erwählt, zum gotterwählten Volke erhoben.

27) כי הנה Diesem Steigen auf der Skala der Menschenwürde, diesem innern Wachsen der Gott Nahen wird das Verschwinden der Gott Fernen und das Zusammenschrumpfen der von Gott Abweichenden gegenüber gestellt.

הצמתה, von צמת, bedeutet ein solches Einschrumpfen bis zur Vernichtung.

צמיתות kommt auch in der Bedeutung von Ewigkeit vor והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ (3. B. M. 25, 23). Allein auch dort ist es der Ausdruck für das gänzliche Verfallen des Rechtes eines frühern Besitzers in der Hand des Käufers, also für die unwiederbringliche Enteignung eines Gutes. Mit לצמיתות soll ein früheres, angestammtes Recht vernichtet, für immer vernichtet werden, und das verbietet die תורה. —

Demnach bildet צמיתות, der ewige Verfall, den sehr geeigneten Gegensatz zu לעולם, dem ewigen Erstehen.

יאבדו ist Anfang zu רחקיך und הצמתה Anstoß zu זונה ממך.

Was Israel in den bittersten Zeiten des Galuth und in den der Erinnerung an diese Zeiten geweihten Gebeten von Gott erflehen will, die Bitte, die in den כפירה = Sabbaten so rührend wiederkehrt — das ist: Gott möge die Gesunkenheit Israels nicht —

לצמיתות sein lassen und Er möge sich seines Volkes nicht enteignen und möge seines Volkes Teil bleiben für ewig חלקי אלקים לעולם!

28) ואני Den von Gott Abirrenden und Ihm Fernbleibenden, רחקיך, stellt nun der Psalmist sich selbst gegenüber mit diesem auch durch den Accent hervorgehobenen ואני. —

קרבת אלקים, die Gottesnähe ist ihm das Gute, wie dem Volke Israel sein Gott die Güte ist, in all dem bittern Leid dennoch die Güte.

So stellt der Psalmist, indem er seinen Psalm ausklingen läßt, den Gleichklang her zwischen seinem Volke und sich selbst.

Der Gedanke: קרבת א׳ לי טוב gibt Mut und Zuversicht auch in trüben Zeiten. Ich setze in meinen Herrn, den auch in strenger Waltung erbarmungsvollen ewigen Gott, mein Alles, Er ist mein bleibender Schutz. Dieses שתי ist ein fertiger, unumstößlicher Entschluß, es bezeichnet die aus all den Prüfungen aus dem Innern heraus gereifte Tat, die dem שתו בשמים פיהם das Gegengewicht hält. Darum ist dieses שתי durch den trennenden Accent מהפך לגרמיה als an sich bedeutend hervorgehoben.

שתי bedeutet: Ich nehme Stellung, ich nehme meinen Standpunkt ein und will ihn nie verlassen trotz Leid und Not und alledem, und dieser Standpunkt besteht darin, in Gott meinen Schutz zu suchen und in der Verkündung Deiner Botschaften, o Herr, meine Aufgabe zu finden — לספר כל מלאכותיך!

Am Schlusse dieses Kapitels sei noch über die Stelle, die dasselbe unter den fünf Büchern des תהלים einnimmt, folgendes bemerkt. Unser Psalm 73 steht an der Spitze des dritten Buches der Psalmen, das nach dem Ausspruche der Weisen dem dritten Buche im חומש entspricht.

ספר ויקרא enthält hauptsächlich die Lehre der Opfer und die Vorschriften für die den Opferdienst im Heiligtume verrichtenden Aharoniden, daher auch das dritte Buch der Lehre תורת כהנים genannt wird.

Ohne hier auf das Wesen des Priesterberufes in Israel genauer einzugehen, können wir als feststehend annehmen, daß der כהן zwar nicht als Mittler zwischen Gott und seinem Volke, wohl aber als Abgeordneter des Volkes in seiner heiligsten Angelegenheit, zum Zwecke der Sühne und des Wohlgefallens vor Gott das Heiligtum und einmal im Jahre das Allerheiligste betritt. Das Volk tritt

sein Recht an den כהן nicht ab, sondern steht hinter ihm und ist nach Maßgabe der heiligen Vorschrift der תורה bei seinen Verrichtungen mittätig.

Darum soll zwischen כהן und Volk jene innige Verständigung und vor allem jene Einmütigkeit im Wunsche, Gott zu gefallen herrschen, die allein zum gemeinsam erstrebten Ziele, zur Gottesnähe führen kann.

So trägt der Ahronide nicht nur die Schuld seines Volkes sühnend vor Gott hin, sondern er trägt auch die Liebe in seiner Brust, die diese Schuld wenn nicht zu rechtfertigen so doch zu mildern sucht, noch bevor sie gesühnt ist und Gott sein כלהתי, Ich verzeihe! spricht.

In diesem Lichte gesehen erscheint uns in unserem Psalm der Levite Assaf wie ein Hoheprieſter in seinem heiligen Berufe. Er überragt seine Brüder und gehört ihnen an mit Herz und Seele, denn er will mit seinen Brüdern zusammen mit ganzem Herzen und ganzer Seele Gott angehören. Er erschaut mit seinem Geiſte die Leidenszeiten des Galuth und bangt und zittert mit seinem Volke vor all den Gefahren, die in diesen Zeiten der Prüfungen und verhüllten Rätsel dem Glaubensleben und dem Gottvertrauen drohen.

Assaf sieht sein Volk umherirren, den Prieſter der Jahrtausende, dem Gott Sein Antlitz verhüllt und Seinen Tempel verschlossen hat. Und die Feinde jubilieren und pochen mit kecker Faust an die Himmelspforten und rufen ihren Hohn und Spott hinein in Israels traurige Zelte, und es ringt sich ein Klageseufzer empor aus Israels Reihen und eine Frage, die die Welt, die ganze jüdische Glaubenswelt erschüttern kann. Assaf hört die Frage und will sie verdolmetschen und darf es nicht. Ich möchte ja — so sagt er — „am Geschlechte Deiner Kinder, o Gott, eine Untreue begehen". Auch für sich selbst die Frage und ihre Lösung auszudenken wagt Assaf nicht, bis er eintritt in die מקדשי אל, der Levite ins Heiligtum, wo allein er für sich und sein Volk das erlösende, versöhnende Wort findet.

Ich bin bei Dir, mein Gott! ruft Assaf. Ich will Träger Deiner Botschaft sein! ruft Israel.

Das ist nicht nur schön und edel, es ist groß und heilig und gemahnt uns an jene heilige Stunde, in der der Hoheprieſter vor Gott auf den Knieen liegend sein כפר, Versöhne! rief.

Wer sich noch einen Funken jüdisch nationalen Hochgefühls bewahrt hat, wird dabei von Stolz und Wehmut erfüllt wie einst auf Moria und möchte jauchzen und weinen dabei wie einst auf Moria! —

Gewiß, wir werden im Verlaufe dieses dritten Buches תהלים noch oft vom davidischem Geiste durchdrungene Lieder vernehmen, die uns an die zu den Opferungen im Mikdasch gesungenen Liedergrüße erinnern. Wir werden aus den Psalmen dieses Buches bald das Bekenntnis beim Schuldopfer und bald den Jubel beim Dankopfer heraushören, und ich will בס״ד nicht versäumen, diesen Tönen jedesmal aufmerksam zu lauschen. Hier, am Eingang dieses dritten Buches, wollte ich nur angemerkt haben, daß wir uns an diesem Eingange angeheimelt fühlen, wie auf der Schwelle der מקדשי אל und wie am Eingang zur תורת כהנים!

Kap. 74.

Allgemeines.

Ein משכיל, ein zum Denken anregender Lehrpsalm. Der Anfang: „למה, warum?„ verspricht jedem משכיל zu denken zu geben. Und doch schlägt der Psalmist Assaf in diesen Psalm die das ganze Volk Israel in seinem tiefsten Herzen berührenden Saiten an, und ohne seinem Gesang den Namen מזמור oder שיר zu geben läßt er machtvolle elegische Töne erklingen.

Wenn zwischen dem vorausgegangenen und diesem Psalm ein innerer Zusammenhang bestehen soll, so bilden die „מקדשי אל„ die Verbindungsbrücke zwischen beiden.

In diese einst aus ihren Trümmern erstehenden Heiligtümer Gottes auf Erden hatte sich der Sänger mit seinem großen Schmerz und seiner großen Frage geflüchtet. In diese allen Erdenjammer und alles Erdenglück überragenden Stätten alles dessen, was groß und ewig, wollte er Israels heiligste Güter, sein Sehnen, Hoffen und Glauben, hinüber retten und in gottgeheiligten Räumen das gottgeheiligte Volk wiederfinden, dem im Exil der innere Zwiespalt, die Zersplitterung und die Verzweiflung drohen. Aus dem großen, erhabenen Ganzen heraus sollten sich die aus den trüben Einzelerscheinungen erwachsenen Rätselfragen beantworten lassen und durch den Hinweis auf die Endbestimmung in der verklärten Zukunft die dunklen Probleme der Gegenwart gelöst werden.

Die wieder erstehenden מקדשי אל — das große Ganze — die Endbestimmung.

Doch wie, wenn diese מקדשי אל nach Jahrtausenden noch immer nicht erstehen und über ihnen und dem Berge Zion noch immer „der Zorn Gottes raucht"?

Wie, wenn die in alle Winde Zersprengten sich noch immer nicht zu einer ganzen „Herde", zu einen Volksganzen sammeln können und die Endbestimmung stets und stets auf sich warten, und neue Verfolgung und neues Unrecht immer neue Anfänge und kein Ende des dieses Volk Israel treffenden Schmerzensgeschickes sehen lassen?

Da gewahrt es der Psalmist, daß auch in die in den מקדשי אל entspringende Trostesquelle sich die Schmerzenstränen seines Volkes mischt, und der משכיל, der Lehrmeister greift an sein Herz und fragt sein למה אלקים, warum o Gott?" — Warum לנצח?

Die Klagen und Bitten, die nun folgen, sind zwar Herzenssache, entbehren aber nicht des lehrlichen Inhalts. Die seelenerschütternde Schilderung der vom Psalmisten erschauten Tempelzerstörung gibt nicht nur die Tatsache, sondern vertieft sich in die Gründe des Geschehens und hebt die geheim wirkenden Faktoren hervor, sodaß die im Denken und Empfinden des zerstörenden Feindes treibenden Elemente vor unserem Geistesblicke sichtbar werden. Wir sollen nicht nur das in den Staub gesunkene Gottesheiligtum sehen, sondern mit Herz und Seele dabei sein, wie es niedersinkt und die erhabene Höhe bemessen, von der es herabsinkt. Darum hält uns der Psalmist mit dem Moment der Tempelzerstörung zugleich den der Tempelgründung vor Augen. — Durch die den Tempelfall umgebende Wolke blitzt ein Sonnenstrahl aus Salomos und Davids Zeit.

Salomo — Zidkija, Chiram — Nebukadnezar — ohne, daß diese Namen genannt werden, erkennen wir sie aus dem, was der Sänger in seinem Liede singt und — verschweigt.

Durch den Gegensatz verschärft sich der Eindruck in machtvoller Weise. —

Wir fühlen mit Assaf den ganzen großen Schmerz um das Verlorene und begreifen es, daß er in V. 10—11 sich mit einem nochmaligen „wie lange noch o Gott?" und „warum?" עד מתי א׳ und למה Luft macht.

Vers 12 bezeichnet einen Wendepunkt im Gedankengange des Psalmes. —

Asaf wendet seinen Blick ab von den im Gottesheiligtume wütenden und zerstörenden Horden und entrollt das Bild vergangener Zeiten. Er appelliert an den Weltenschöpfer, den König Israels von der Urzeit her. Um Israels willen ließ der Schöpfer Himmel und Erde in Aufruhr geraten gegen die Gesetze der Natur, und das Meer ließ Er zu Stein erstarren, und dann „zerrieb" Er es mit Seiner Macht und zerschlug die Häupter der Wasserungeheuer an ihrem eigenen umgewandelten Element. Das tat Gott, der Schöpfer, der Gesetz und Ordnung eingesetzt in Seine Schöpfung von Uranbeginn, und der allen Kräften und Zeiten die Grenzen gesteckt; „dem Sommer und dem Winter" den Zonen und Ländern und Allem, was auf Sein Geheiß in's Dasein getreten.

Und nur dieses Wüten der Feinde im Heiligtum sollte ohne Grenzen sein? Und nur dieses über Bergeshöhen und Meerestiefen, über das Naturgesetz hinausgehobene Volk Israel sollte sinken ohne Grenze und bluten ohne Ende? Soll die Hand Gottes, vor deren Dräuen Berge von ihrer Stelle wichen und Fluten sich zu Bergen emportürmten, ewig im Schoße ruhen, während das Volk, um dessentwillen all die Wunder geschahen, verblutet?

Hierauf vernehmen wir ein machtvolles „Nein"! in das alle Mächte der Natur, alle Genien der Geschichte und alle Zeugen der ewigen Wahrheit einstimmen.

So fängt der Sänger (V, 18) zu beten an, „Gedenke dessen"! Dich lästert der Feind, denn wer Israel vernichtet, löscht die Heiligkeit Deines Namens aus. Dein Israel ist eine Taube, Deine Taube, die von Raubtieren gejagt wird, gib ihr Leben nicht preis!

Da werden des Sängers Töne so unbeschreiblich weich, als wollte in ihnen seine ganze Seele dahinschmelzen. Der Allerbarmer wird dieses Gebet erhören; das fühlt der Sänger. Darum zum Schlusse dieser aufflammende Mut und dies stahlharte Wort: „Auf, Gott! kämpfe ihn aus, Deinen Kampf!" (V. 22) „Vergiß nicht!" (V. 23).

Einzelnes:

1) משכיל Der Name, den dieser Psalm trägt, sagt, daß bei aller Ergriffenheit, die der Sänger in diesem Psalm bekundet, dennoch die Belehrung sein Hauptziel bleibe. Aus der Art, wie Israel seine Leidenszeit auffaßt und wie es seine Schickungen trägt, gewinnt es die Lehre des Vertrauens. Asaf will uns lehren, was es heiße:

hoffen, auch in schweren Zeiten hoffen. Es ist sprachlich kaum zulässig, das Aussagewort נזחת auf בצאן מרעיתך als auf das ihm zugehörige Objekt zu beziehen. נזח wird sonst nie mit ב' konstruiert. (Vgl. Ps. 43, 2; Hos. 8, 3 u. v. a.)

נזח = Verwerfen etwas, was man besessen und mit Liebe sein eigen genannt hat. —

Von Gott ist es nicht denkbar, daß Er ית' etwas, was Ihm nahe gestanden, für immer und ewig wegwerfen solle, sei es nun צאן מרעיתך oder עדתך oder שבט נחלתך oder הר ציון. Alle diese in V. 1—2 genannten Güter und noch viele andere, die nicht genannt sind, hat dieses למה זנחת im Auge. Gott wirft keines Seiner Geschöpfe für immer fort. Was Gott geschaffen, ist fähig vor Gott zu leben und wen Er erworben und durch Erwählung Sich nahe gebracht, den straft und bessert Er, wenn's nötig, allein Er wirft ihn nicht fort. למה אלקים זנחת ist eine generelle Hauptfrage, der sich die andern Einzelfragen und Wünsche anreihen.

למה אלקים זנחת bedarf keines eigenen Objektes, denn es enthält die Frage: Kann es denn bei Gott ein Wegwerfen für immer geben? und warum dennoch? — — —

2) זכר Zwischen קנית und גאלת ist der Unterschied, daß קנית, von קנה, ein ursprüngliches Erwerben, גאלת aber, von גאל, ein Einlösen aus fremder Hand, also ein Zurückerwerben bedeutet. Die Gründung Deiner Gemeinde datiert aus der Urzeit der Väter Abraham, Jizchak und Jakob (nach Raschi: aus der der Schöpfung vorausgegangenen Zeit לפני בריאת עולם'). So war es Dein Erbstamm, den Du aus der Hand Egyptens erlöst hast. Nach einer Auffassung Ibn Esra's: ist mit נחלתך der Berg Zion gemeint, von dem es 2. B. M. 15 heißt בהר נחלתך', und Israel ist der vom הר ציון unzertrennliche Stamm. Ist ja הר ציון zu Deinem Wohnsitze auf Erden, und Israel zu Deinem Volke auserkoren. עדתך und שבט נחלתך streben — auch sprachlich angedeutet — zum הר ציון hin, weil Du, o Gott, auf diesem Berge Deine Wohnstätte hattest. Daher fehlt bei הר ציון das bei עדתך und שבט נחלתך gebrauchte suff. poss.

3) הרימה In Ps. 73, 18 wurde den übermütigen Feinden in הפלתם למשואות', bleibendes Entsetzen angekündigt. Hier wird Gott aufgerufen, die Schritte nach dem Heiligtum zu lenken, in dem

sich die Entsetzen alle bleibend für immer etabliert zu haben scheinen. הרימה פעמיך למשאות נצח — הפלתם למשואות.

אויב, das ist der prinzipielle Feind, der im Heiligtum ganze Arbeit, böse Arbeit tut. — כל הרע אויב.

4) שאנו Die Ausbrüche wütiger Leidenschaft werden den persönlichen Bedrängern — צורריך — zugeschrieben. Dementsprechend steht אויב im Singular, צורריך aber im Plural. Im Prinzipe eins, sendet der אויב seine Schergen aus. Diese machen ihrem erbitterten Hasse Luft, sie brüllen mitten in deinem Stiftszelte, sie stellen ihre Zeichen als Zeichen!

אותות und מועדים, vom Schöpfungstage an von Gott einheitlich, einander ergänzend ins Firmament eingesetzt und in der heiligen Gotteswohnung mit einander verbunden, damit sie für einander zeugen und die Anwesenheit der Gottesherrlichkeit bezeugen — wie werden sie vom Feinde auseinander gerissen und feindlich gegen einander gekehrt! Die אותות — ihre אותת, ihre Zeichen und Embleme gegen Dein מועד und mitten in Deinem מועד. — Mitten in der hehren Stille, der Zeugin der majestätischen Wahrheit, ihr Gebrüll und ihre Lüge!

5—6) יודע - ועתה Diese beiden Verse haben zahlreiche und weit auseinander gehende Erklärungen und Deutungen erfahren. [1])

Für uns steht es fest, daß das ועתה eine Entgegenstellung zu יודע כמביא bedeuten soll, wie dies zumeist im Begriffe des „ועתה" liegt; so im Jes. 1. צדק ילין בה - ועתה מרצחים „Gerechtig-

[1]) Auf ein eigentümliches Zusammentreffen sei hier aufmerksam gemacht: R. Hirsch ז"ל übersetzt im Sinne seines Kommentars יודע כמביא למעלה mit „Er wird erkannt, als hätte er es zur Höhe gebracht, und sie waren doch nur Aexte im Holzgestrüpp."

Und ganz in demselben Sinne übersetzt der christliche Theologe Károli Gáspár in seiner im Jahre 1865 in ungarischer Sprache erschienenen Bibel diesen Vers mit: „Azok közül mindenik Föembernek itéltetett a 'mint felemeli vala' az ö fejszéjét az erdönek sürü fáira."

Zu deutsch: „Er wird für einen gehalten, der es zum — Uebermenschen (oder hochgestellten Menschen) gebracht hat, während er bloß seine Axt über des Waldes dichtes Gehölz erhoben." — Abgesehen von der etwas gewagten Auffassung des genannten Interpreten ist gegen die Redeweise „er bringt es zu etwas Hohem" einzuwenden, daß sie dem deutschen und wohl auch dem ungarischen Sprachgebrauche entsprechen mag, keineswegs aber hebräisch ist.

keit weilte einst in ihr (in der Stadt Jeruschalaim), und jetzt — Mörder!" Einst und jetzt soll auch hier einander entgegengesetzt und dadurch die erschütternde Wirkung dieses Jetzt auf uns mächtig vergrößert werden.

Einst, zur Zeit der Erbauung dieses Tempels durch König Salomo, rechnete es sich der König Chiram mit seinem heidnischen Volke der Zidonier zur hohen Ehre, zu diesem Bau tatkräftig beitragen zu dürfen.

Dieser König von Tyrus richtete an König Salomo ein Sendschreiben, voll der Huldigung vor dem Gotte Israels, und bezüglich der erbetenen Cedernbäume, die im Lande der Zidonier besonders schön wuchsen und sehr geschickt gefällt und behauen wurden, ließ er freudeerfüllt melden: „Und so wollen wir Holz hauen auf dem „Libanon nach all deinem Bedürfnis und wollen es in Flößen auf „das Meer bei Jaffa bringen ונביאם לך . . .", und du mögest es „hinaufbringen nach Jeruschalaim ואתה תעלה אתם ירושלם" (II. Chr. 2, 15).

Bei der offenkundigen großen Ehrerbietung, die König Chiram in jenem Schreiben und in seiner mündlichen Begrüßung Gott bezeigt, „dem Ewigen, dem Gotte Israels, der den Himmel und die Erde gemacht, der dem Könige David einen so weisen Sohn geschenkt, der so verständig und einsichtsvoll ist, daß er dem Ewigen ein Haus und sich ein Haus zu seinem Königsthrone bauen wird" — da ist es wahrscheinlich, daß in diesem „ונביאם" und „ואתה תעלה אתם" mehr als eine bloß der geographischen Lage der Städte Tyrus und Jeruschalaim entsprechende Beziehung liegen solle.

Wir erblicken in diesem ונביאם - ואתה תעלה den Wunsch: König Salomo möge die Sendung Chirams als einen Tribut erheben, den Chiram und sein Volk dem Gotte Israels zur Erbauung Seines erhabenen Hauses zollen. Chiram sieht es für die im zidonischen Walde gefällten Bäume als eine Rangerhöhung an, daß sie zum Tempelbau in Jeruschalaim verwendet werden. „ואתה תעלה אתם" hätte demnach nebst der geographischen noch eine moralische Bedeutung[1]).

[1]) Wir werden in dieser Annahme bestärkt, wenn wir die Parallelstelle in I. Kön. 5, 25 vergleichen. Dort heißt es nämlich anstatt ואתה תעלה (in Chron.) „ואתה תשא", ein Ausdruck, der geradezu befremden müßte, wenn er sich blos auf die Weiterbeförderung des Transports beziehen sollte, der sich aber sehr wohl erklärt wenn man ihn, wie oben angegeben' als

Asaf nun war jedenfalls der Inhalt dieses bedeutsamen Schreibens des Königs Chiram bekannt. Ja, wir dürften kaum fehlgehen, wenn wir annehmen, dieses „ואתה תעלה - ונביאם לך" habe den typischen Charakter einer vom König der Zidonier und seinen Volke dem Gotte Israels und Seinen durch Salomo zu erbauenden Tempel dargebrachten Huldigung angenommen und als solche in der Erinnerung und im Munde des jüdischen Volkes fortgelebt.

In seinem Schmerze über die Zerstörungswut der im Tempel Gottes hausenden Heidenvölker stellt nun Asaf einen Vergleich an zwischen dem Jetzt, der Zeit der Zerstörung, und dem Einst, der Zeit der Erbauung dieses Tempels. Dabei wird das „ונביאם ואתה תעלה" des Königs Chiram als „מביא למעלה" zum **Zitat** in seinem Munde. Asaf macht durch das „יודע", (ungefähr gleich dem deutschen „Wohlgemerkt!") auf diesen nun folgenden Vergleich besonders aufmerksam und sagt:

Einst, als dies Haus des Ewigen erbaut wurde, machte sich ein heidnisches Volk mit seinem König eine Ehre daraus, daß die in ihren Walde mit der Axt gefällten Bäume gewürdigt wurden, so **hohem Zwecke** in Jeruschalaim zugeführt zu werden. Vom König bis zum Holzhauer in Zidon stellte sich alles freudig in den Dienst des zu erbauenden Hauses des Ewigen. Zeuge dessen war jeder Axthieb des Bauern und jedes Wort des Königs das das Bauholz nach Jeruschalaim begleitete. כמביא למעלה בסבך עין קרדמות „Es war als brächte man (eine Widmungsgabe) nach oben, als man an das Waldesdickicht die Äxte anlegte".

ועתה — Und jetzt zerschlagen Heidenvölker die aus diesem Cedernholze gefertigten wunderbar schönen Kunstschnitzereien, die פתוחים, dieselben „פתוחים" zu deren Herstellung von Chiram, König von Tyrus, der Meister nach Jeruschalaim entsandt worden mit Hammer und Keulen! S. I. Kön. und II. Chr. a. a. O.

Erhebung auch in moralischem Sinne auffaßt. Der Unterschied zwischen dem in II. Chr. 2 und I. Kön. 5 gegebenen Berichte erklärt sich aber einfach so, daß wir in II. Chr. 2, wie es ja dort ausdrücklich heißt: ויאמרהירם מלך צר בכתב den Wortlaut der schriftlichen, in I. Kön. 5 aber, wo von כתב nicht die Rede ist, den der mündlichen Mitteilung vernehmen. Das mündliche „ואתה תשא" bildet also in sehr bezeichnender Weise den Kommentar zu dem schriftlichen „ואתה תעלה". —

Welcher Gegenſatz zwiſchen dem Holzſchlag in Zidon zur Zeit des Tempelbaues und den Hammerſchlägen in Jeruſchalaim zur Zeit der Tempelzerſtörung!

Dieſer Gegenſatz ſoll mit dem יודע angemerkt und der Nachwelt zum Bewußtſein gebracht werden.

Wahrlich, es war am grünen Holze dieſer Cedernbäume nicht zu ahnen, was aus ihnen, nachdem ſie Jahrhunderte dem Heiligen gedient, werden ſollte. —

Man konnte es nicht wiſſen, daß von dem mit tiefer Verehrung gepaarten Wohlwollen Chirams bis zur Barbarei der Scharen Nebukadnezars und — Veſpaſians ein ſo fürchterlicher Umſchlag möglich ſei. Man konnte dies nicht wiſſen; — allein **man ſoll es wiſſen:** יודע!

ועת ist קרי וכתיב. Das „Jetzt" = עתה, das der Pſalmiſt aus weiten Zeitfernen ſich vergegenwärtigt, iſt ein aus der Geſchichte ſeines Volkes herausgegriffener Zeitpunkt = עת. — Jeder Zeitpunkt im Laufe der Jahrhunderte kann zu einem ſolchen Jetzt, jedes עת zu einem עתה werden. — בשיל וכילפות ſind fremdländiſche Namen für Werkzeuge, ſo fremd, wie die Männer, die, dem Sinne unſerer Stelle nach, ſie handhaben. Vgl. Jer. 46, 22 wo תרגום יונתן das Wort קרדם mit בשיל überſetzt.

7) שלחו Damit wird nicht nur das Inbrandſtecken bezeichnet, ſondern zugleich ausgedrückt, daß die Feinde das Gottesheiligtum als die für's Feuer beſtimmte Speiſe und ins Feuer gehörig betrachteten. Es heißt auch hier nicht wie an andern ähnlichen Stellen: שלחו אש במקדשך ſondern eben שלחו באש מקדשך[1]). —

---

[1]) Zwiſchen שלח אש mit darauffolgenden ב' und שלח באש mit vorausgegangenem Subſt. iſt wohl folgender Unterſchied zu machen:

שלח אש ב' wird da gebraucht, wo das Feuer als Mittel zu beſtimmtem und ausdrücklich genanntem Zwecke dient. So in Jech. 39, 6: ושלחתי אש במגוג בעריו ואבלה וידעו כי אני ה' . . ., in Hoſ. 5, 14 ארמנתיה und ebenſo in Amos 1, 4, 7, 10, 12 und 2, 5 überall mit der Ergänzung ואכלה ארמנותיו.

שלח באש hingegen drückt die völlige von Schwert und Peſt eingeleitete Vernichtung aus. So in Richter 1, 5, 20, 48 und II. Kön. 8, 12 wo überall das Verbrennen als das Endurteil und die vollendete Vernichtung dargeſtellt wird. In dieſem letztgenanntem Sinne iſt auch unſer Vers שלחו באש מקדשך zu verſtehen.

Lag ja ihrem Vernichtungswerke der Wunsch zu Grunde: den Wohnsitz Deines Stammes zur Erde herab zu entweihen לארץ חללו משכן שמך. —

8) אמרו Nicht die eine Generation und nicht der national politische Bestand Israels in der einen Zeitepoche unter dem einen Fürstenhause ist Gegenstand des Hasses der „צוררים" und des „אויב". Sie sind Gottes Feinde und daher Feinde des von Gott erwählten Volkes zu allen Zeiten. Vernichtung dem Gesamtisrael! „נינם יחד" war und ist das Herzensverlangen der Feinde so zur Zeit der Philister, so zur Zeit Nebukadnezars und zur Zeit Vespasians. Zu jeder Zeit in der, sei es in Schiloh oder auf dem Berge Zion, das von Israel errichtete Heiligtum zu Gottes Ehre in die Höhe ragte, war der Feind mit dem Vernichtungsgedanken im Herzen und der Brandfackel in der Hand bereit, die מועדי אל niederzubrennen.

בארץ braucht hier nicht im engern Sinne genommen und mit „im Lande" übersetzt zu werden. Es kann die ganze Erde bedeuten. Denn, so weit die Erde reicht und so weit das zersprengte Volk Israel auf dieser Erde sich Gebet- und Lehrhäuser errichtet, überallhin verfolgt es der Hasser mit seinem lauten oder unausgesprochenem Wunsche: נינם יחד!

9) אתותינו Unsere Zeichen sehen wir nicht. אתותינו steht hier im Gegensatze zu „שמו אותתם אתות" von Vers 4 (Ibn Esra). Jene setzen ihre Zeichen als Zeichen, sie machen sich Embleme für ihre Gottheit und schreiben diesen äußern Zeichen Wunderkräfte zu und erklären sie als die Wahrzeichen einer innern, ideellen Bedeutung. Die äußern Zeichen werden durch äußere Mittel, durch Feuer und Schwert zur Geltung gebracht und unterjochten Nationen als „Zeichen" einer Gottheit aufgezwungen. Jene Tempelzerstörer diktieren, daß ihre Zeichen Zeichen sein sollen.

Wir haben außer dem מקדש, diesem sichtbaren Zeichen der Gottesherrlichkeit auf Erden, keine mit dem Auge sichtbaren und mit den Händen greifbaren Zeichen. Wir haben kein Bild und kein Emblem für den Gottesbegriff und auch den Gottesnamen wagen wir nicht zu nennen, weil uns auch die Luftwelle, aus der sich ein Laut bildet, als ein zu sinnlich stoffliches Gefäß gilt, um Gottes unkörperliches Wesen und eine Bezeichnung für dieses Wesen darin zu fassen. — Unsere Zeichen der

Nähe und Offenbarung Gottes sind lebendig im Geiste und Worte des den ewigen Gott verkündenden Propheten. Was der wahre Prophet Israels erschaut und lehrt, das ist uns Zeichen der Liebe, der Warnung und des Trostes unseres Gottes. Außer den Propheten und wenn diese in der Mitte unseres Volkes fehlen soll das Volk, sollen wir selbst Träger der den Gott der Wahrheit bezeugenden und bewährenden Zeichen sein. Mit unserer ganzen Innerlichkeit sollen wir es sein, mit unserem Denken und Empfinden, mit unserem Erinnern, Hoffen und Glauben. —

Doch siehe, in der Exilzeit, die Assaf in seinem Psalm als „עתה" als gegenwärtig vor Augen hat, liegt das Mikdasch in Schutt, und verschüttet ist die Quelle der Prophetie. Die Propheten der Vorzeit sind nicht mehr, und der Bote der Erlösung ist noch nicht da, אין עוד נביא. — Weder ein Jesajas noch ein Elija läßt sich vernehmen.

Und die Zeugen- und Zeichenkraft in uns selbst? O, auch diese erlahmt: ולא אתנו יודע עד מה unter uns ist kein Mann, der da weiß, wozu all dies führen solle.

Der Übergang von der Verneinungsform אין עוד נביא zu der andern etwas seltsam klingenden Form ולא אתנו יודע עד מה läßt sich dem Inhalt angemessen vielleicht so erklären: אין עוד bedeutet, עוד in seinem Doppelsinne von „nicht mehr" und „noch nicht" genommen, das Fehlen des Propheten in der Jetztzeit. Es hat Propheten gegeben und es wird wieder Propheten geben, sobald Gott Seinen Geist über einen Mann nach Seinem Herzen ausgießt. Nur jetzt ist der Prophet nicht vorhanden. Gewiß, es gibt dem Begriffe nach eine Prophetie, allein der Prophet ist nicht mehr und ist noch nicht da. Hingegen ist die Erkenntnis des göttlichen Endzieles für das von Menschen unbegriffene Gotteswalten ohne prophetische Offenbarung überhaupt undenkbar. Ein Wissen, das bis in das innerste Wesen des Geschehens und Werdens — des „מה", reicht, einen Mann, der ohne Prophet zu sein יודע עד מה wäre, gibt es bei uns Menschen und — auch bei uns Israelskindern „אתנו", nicht und kann es nicht geben[1]).

---

[1]) Vgl. Gesenius Wurzel אין, der dem Worte אין die Bedeutung von לא - יש beilegt. Dies stimmt mit der oberwähnten Definition fast überein.

Daß das Wort לא die absolute Verneinung bedeutet, erkennen wir auch aus den oft vorkommenden Verbindungen wie לא - עם, לא - אל, לא - חכם, לא - דבר.

Beim נביא wird der Besitz, das Vorhandensein desselben verneint durch „אין", beim Wissenden, יודע, wird die ganze Möglichkeit verneint durch „לא".

10) עד מתי Dem Obigen entsprechend wagt es Israel nicht die Frage nach dem innersten Wesen der Dinge mit עד מה? zu stellen. Es fragt nur nach der Zeitgrenze, die dem feindlichen Höhnen und Wüten gesetzt werden solle; Israel fragt: עד מתי?

Daß dieses „עד מתי" Ergänzung zu ולא אתנו יודע sein solle, (Ibn Esra) hat die direkte Fragestellung besonders im folgenden למה תשיב gegen sich.

יחרף von חרף bezeichnet das Preisgeben und Geringschätzen des Wertes, wie in Richt. 5. עם חרף נפשו למות.

ינאץ von נאץ bedeutet das verächtliche Wegwerfen und Verhöhnen, ינאץ לנצח im Zusammenhange mit עד מתי würde sagen: Wie lange soll der Feind glauben, er könne Deinen Namen e w i g schmähen?

11) למה Nach einem alten Interpreten (מהרי"ט) ist unter חיקך die Gotteswohnung auf Erden zu verstehen, in deren Innerem wie in einem Schoße das Geheimnis ruht und in deren Mitte der Feind sein Zerstörungswerk übt. Damit wäre die etwas zu starke Verkörperlichung des göttlichen Wesens fern gehalten. Sende Vernichtung aus der Mitte Deines Hauses, das sie vernichten!

Auch das הוכך בתיב: , dein B e s t i m m t e s, fände nach dieser Auffassung seine passende Anwendung. — Indessen ist hier חיקך im gewöhnlichen Sinne als Fortsetzung des mit ידך und ימינך angewandten Bildes ebenfalls zulässig. —

12) ואלקים Bereits oben (unter „Allgemeines") ist auf die Wendung hingewiesen, die sich mit diesem Verse im Ideengange des Psalmisten vollzieht. Von V. 12 bis V. 17 wird der ungeheuren Revolutionen in der Natur gedacht, die sich gegen das erste und größte Israel bedrückende Tyrannenvolk, gegen Egypten, erhoben. Der allmächtige Schöpfer und Weltordner gab es zu, Er befahl es, daß die Weltordnung gestört, Tyrannen gestürzt, Leviathan zerschmettert und Israel gerettet werde. Und nach den Revolutionen zu Wasser und zu Lande kehrte das Gleichgewicht der Natur wieder, und Tag und Nacht und Sommer und Winter hielten wieder die ihnen vom Schöpfer gesteckten Grenzen ein.

Alles dies geschah, damit Deine Heilesmacht auf Erden, o Herr! sieghaft bleibe. All die Naturerschütterungen und Geschichtsumwälzungen vollzogen sich, damit das geprüfte, unterdrückte Volk Israel sich als Volk Gottes bewähre und die göttlichen Heilesideen in Lehre und Leben auf Erden verbreite.

Warst Du doch, Gott, mein König von Anbeginn, seitdem Vater Abraham dich erkannte und Lehrer Mosche Dich, Deine Wahrheit lehrte; warst Du es doch, der Heilessiege bewirkte mitten im Lande, inmitten der Erde und ihrer geheimen Werkstätte: פעל ישועות בקרב הארץ! Und Du wolltest diesen aufrührerischen Eingriff der Barbaren in Dein Haus, das Du deinem Volke gegründet, und ihren stets wachsenden Hohn dulden und die ruhende, rächende und helfende Rechte nicht erheben: מקרב חיקך כלה!

13) אתה Die Bezeichnung על הימים hat hier mehr als bloß lokale Bedeutung. Es heißt auch nicht בימים. — Das Meer, durch Deine Macht wie ein Steinblock zerbröckelt פרדת und zu einer Steinwand emporgeschichtet, dieses Meer mit seinem sonst den תנינים zum Lebenselement dienenden Gewässer ward zum Gestein, an dem die ראשי תנינים zerschellten. Egypten התנים הגדול הרובץ בתוך יאורו, das sich sonst gerühmt: לי יאורי ואני עשיתני „mein ist mein Fluß und ich habe mich selbst zum Eigner und Herrn gemacht!" (Jech. 29, 3) fand in seinem Elemente und durch dasselbe seine Strafe. —

14) אתה Das Bild wird fortgesetzt und der תנים הגדול mit לויתן bezeichnet. Ob unter „Leviathan" hier das egyptische Krokodil zu verstehen ist, wie manche Erklärer meinen, wissen wir nicht. Zumeist ist לויתן mehr in heraldischem als in zoologischem Sinne aufzufassen, wie wir dies an anderer Stelle in gegensätzlicher Bedeutung vom Wappentierbild ראם vermuten zu können geglaubt haben.

Der Prophet Jecheskel (29, 4) droht dem Wasserungeheuer Egypten im Namen Gottes die Strafe an:
„Ich gebe dir einen Widerhaken in deinen Kiefer, hänge fest an
„deine Schuppen alle Fische in deinen Strömen, ziehe dich herauf
„aus deinen Strömen und alle Fische in deinen Strömen". והדבקתי דגת יאריך בקשקשתיך תדבק . . ואת כל דגת יאריך בקשקשתיך תדבק

Das alte mächtige Pharaonenreich hatte einen Anhang von kleinern Nachbarstaaten und Völkern, die sich der Hauptmacht unterordneten, solange sie mächtig war, und die im Sturze sich an die

geweſene Hauptmacht anklammerten. Dieſer vielköpfige Anhang iſt wohl mit dem „Leviathan" (begleitender Anhang) und namentlich mit ראשי לויתן gemeint. Dieſen haſt Du, Gott, zerſchlagen und dem Wüſtenvolke, Deinem ſich der Wüſte zuwendenden Volke preisgegeben.

15) אתה Die Bezeichnungen מעין - נחל - נהרות folgen der Entwicklungsſpur des Kleinen zum Großen, von der Quelle, die Du, Gott, aus dem Felſen entſpringen ließeſt, bis zum Bache Kiſchon und zum Jordanſtrome, an welchen Du für Iſrael Deine Wunder tateſt, wie Du ſie am Meere getan. — Der Gottesmacht ſtand es zu, das Meer in eine Steinwand zu verwandeln, wie durch ſie der dürre Felſenſtein Waſſer hergeben muß. —

16) לך Tag und Nacht ſtehen Dir zu Gebote, denn Du haſt ja den Lichtträger der Nacht, den Mond, und den erſten Diener des Weltſtaates, den Sonnenball, שמש, gegründet. Wie ſollten dieſe Weltkörper anders als auf Dein Geheiß auf ihren Bahnen rollen, leuchten oder ſich verdunkeln?

Das Meer folgt Deinem Gebote, denn Deinen Willen folgen Quellen, Bäche und Flüſſe, die das Meeresbett füllen.

Tag und Nacht folgen Deinem Geheiße, denn auf Dein Wort entſtanden und ordneten ſich Sonne Mond und Sterne, die Tag und Nacht bilden. —

לך יום אף לך לילה Auch die Nacht mit ihrem Mangel an Sonnenlicht iſt Schöpfung — Deine Schöpfung, denn dieſe Mangelhaftigkeit war von Dir, dem Schöpfer, zu beſtimmtem Zwecke vorgeſehen. — So haben die Weiſen auch dem von ihnen eingerichteten kurzen Dankgebete nach dem Genuſſe gewiſſer Speiſen und Getränke die Faſſung gegeben: בורא נפשות רבות וחסרונם und damit auch die Mangelhaftigkeit in den Segensſpruch einbezogen.

17) אתה Schöpfer und Bildner iſt Gott. Das bezeugen die Grenzen, die der Schöpfer den geſchaffenen Kräften geſteckt hat.

Auf der Scheidelinie zwiſchen Sommer und Winter zeigt ſich der ſchaffende, bildende Meiſter: אתה יצרתם - אתה הצבת!

18) זכר זאת Und nun der nochmalige Appell an Gottes rächende und helfende Macht. In Vers 10 wandte ſich die Frage עד מתי an den in die Weltſchickungen und Geſchichtsentwicklungen eingreifenden Richter אלקים. Nun, nachdem der Pſalmiſt den ewigen Allerbarmer gefeiert als den Wundertäter, der alle Welten

und ihren Endzweck umfassend, allem Sein und Werden, unabhängig von allen — natürlichen Bedingungen, seinen erhabenen Willen als ewiger Schöpfer und König zur Bedingung macht, nun nennt der Psalmist den Namen: ה'!

זכר זאת אויב חרף ה' Wir sehen חרף und נאץ kehrt hier aus Vers 10 wieder.

Allein für den צר, von oben wird hier das עם נבל, das gemeine Barbarenvolk genannt. Waren ja inzwischen die Befreiungswunder aufgezählt, die ה' für sein erwähltes Volk verrichtet. Diesem עם סגולה gegenüber, das dem Rufe seines Gottes folgend als עם לציים die Wüste durchschritten, um in das dem Namen des Ewigen erbaute Haus zu gelangen — diesem עם סגלה gegenüber wird jetzt der Feind mit עם נבל bezeichnet.

Dieses זכר זאת, stellt das Ergebnis der bisherigen rückerinnernden Betrachtung vor Gottes Auge hin: Erwäge dies!

19) אל תתן Entgegen andern Erklärungen, die das להית als stat. constr. mit fehlendem Substantivum nehmen, empfiehlt es sich wohl dieses להית als stat. abs. aufzufassen. Ähnliche Formen finden sich in II. B. M. 15, 2: זמרת und Sechar. 13, 1. חטאת. — Ebenso das so häufig vorkommende דעת für דעה, wie in 2. B. M. 31, 3.

Wollen wir uns über das trennende Tonzeichen unter להית (דחי) hinwegsetzen, eine in תהלים nicht vereinzelt dastehende Notwendigkeit, so können wir übersetzen: „Gib nicht als Raubwild des Übermutes (und der Rachewut) deine Turteltaube hin!" נפש findet sich in dieser Bedeutung in תמלאמו נפשי 2. B. M. 15, 9. in אל תתנני בנפש צרי איבי בנפש יקיפו עלי (Ps. 17, 9) und in (Ps. 27, 12).

Auf diese Weise könnten wir dem להית seine Bedeutung als stat. constr. wahren.

Jedenfalls soll dieses להית mit dem folgenden חית עניך ein Wortspiel bilden.

חית עניך אל תשכח לנצח In Psalm 143, 3. finden wir in דכא לארץ חיתי die Seele mit חיה bezeichnet. חית עניך faßt das ganze Geistesleben des armen Volkes zusammen, das in Mikdasch seinen Mittelpunkt hat. אל תשכח ergänzt in rührend flehender Weise, was das זכר זאת, als Forderung hingestellt hat.

In dem vom Feinde geschändeten Heiligtum ist die Seele deiner Armen aufs tiefste getroffen.

20) הבט Bedarf es für זכר זאת, und אל תשכח, eines Erinnerungszeichens, so ist der zwischen Israels Vorvätern und Gott geschlossene Bund dies Zeichen. Dieser Bund bedeutete das in eine Welt voll heidnischer Finsternis hineingetragene Leuchtfeuer. Im finstern Revier des Götzentums sollten die Burgen der Gewalt niedersinken und auf lichtvoller Höhe das Haus der Gottesherrlichkeit und der wahren Gotteserkenntnis sich erheben. Nun aber füllen sich die finstern Erdenwinkel mit den von Gewalt und Raub aufgeführten Bauten, und Dein Lichtbau auf Moria sinkt in den Staub und mit ihm die Zeugin Deines Bundes, die Seele Deiner nach Deinem Lichte und Deiner Liebe schmachtenden „Armen". —

21) אל ישב Nicht doch! Wird Dein Volk von der Türe Deines Hauses zurückgewiesen, so bedeutet dies eine Zurückweisung von dem Ehrendienst als Wächter der Gotteseinheit, es bedeutet eine Verleugnung der vergangenen Jahrtausende, in welchem Dein Volk als Priester Deines Hauses gewaltet und teure Opfer gebracht hat.

Der Gedemütigte, דך, muß als ein von seinem Berufe und Dienste Zurückgestoßener beschämt, נבלם, vom Platze weichen und der Gewalt, die nach keinem im Bundesvertrage verbrieften Rechte fragt, das Feld räumen. Nicht doch! Laß dem Armen und Dürftigen, laß Deinem ins Exil hinausgewiesenen Volke seine Hoffnung und seinen Blick in die Zukunft.

Als עני ואביון oft genug geächtet und entrechtet, will Dein Volk dennoch Dich preisen und Deinen Namen rühmen. Laß Dein Volk Israel Dein Ruhmesverkünder bleiben!

22, 23) קומה—אל תשכח In diese Schlußverse drängen sich, wie bereits (unter: „Allgemeines") erwähnt, der Schmerz, die Klage und der Wunsch des Sängers in ein Gebet zusammen.

Wie Israel den gegen das Mikdasch geführten Streich in seinem innersten Lebensnerv empfindet, so bedeutet der Niedergang Israels die Verdunkelung Deines herrlichen Namens auf Erden. Verschmähst Du Dein uraltes Priestervolk, daß es sich nicht mehr huldigend deiner Stätte nahen dürfe, wer soll Priester Deiner Einheit und ewigen Wahrheit werden?

Es ist Deine Rechtssache, die Du führst, denn Dein göttliches Wesen will der Hohn des Gemeinen, Niedrigen, נבל, treffen.

ריבה ריבך — זכר חרפתך מני נבל Darum:

אל תשכח קול Laß dieses Wutgeschrei nicht in Vergessenheit geraten. Es sind ja צרריך und קמיך die so gottlos toben. —

O, dieses Toben Deiner Widersacher שאון קמיך, es steigt fortwährend! עולה תמיד, —

Und als ob das Lied des Sängers von diesem Feindestoben übertönt würde bricht Assaf dieses Lied plötzlich ab.

Welch unaussprechliche Wehmut liegt in diesem Abbruch! Es ist, als ob eine Saite am Instrumente des Psalmisten, als ob dem Psalmisten selbst eine seiner Herzenssaiten entzwei gerissen wäre — vor Weh!

Kap. 75.

Allgemeines:

So vielnamig der Titel dieses Psalmes ist: מזמור — אל תשחת — שיר so vielseitig ist die Tendenz seines Inhalts.

Wir bekennen uns, wie wir dies an mehreren Stellen kund getan, zu der Meinung des Redak (רד״ק) (Vgl. רד״ק zu Kap. 57), nach der uns die bei der Feststellung der Überschriften der Psalmen ausschlaggebend gewesenen Motive viel zu wenig bekannt sind, als daß wir jedesmal von der Überschrift auf die Tendenz des Kapitels einen sichern Schluß ziehen könnten. —

Indessen lernen wir es von unsern Talmudweisen, daß diesen Überschriften und ihren von einander abweichenden Vorstellungen hinsichtlich der Schwungkraft und prophetischen Gehobenheit der betreffenden Psalmen eine gewisse Bedeutung beizumessen sei. (Vgl. Tr. Pesachim 117 a.)

Die Wahl des Instrumentes „אל תשחת“ zur Begleitung davidischer Psalmen konnten wir bei der Erklärung der Kpp. 57, 58, 59 würdigen. Wir haben dort gefunden, daß dieser Name sich an ein von David in banger Stunde ausgesprochenes Wort anlehne, daß er von der Seelengröße unseres Königs zeuge und den betreffenden Psalmen den Gedanken und den Wunsch der Schonung und Erhaltung als charakterisches Merkmal ihres Inhalts aufpräge.

An der Spitze unseres Psalmes 75 finden wir nun wieder das Instrument „אל תשחת“ in der Hand Assaf's, der diesen Psalm gesungen.

Wir können daher von vornherein annehmen, daß, was von David gegolten, in ähnlicher, wenn auch nicht ganz gleicher Weise, bei Asaf seine Anwendung finden werde.

War ja Asaf das Levitenoberhaupt, das der König David an die Spitze der Sänger und Spieler zum heiligen Mischkandienste gestellt hatte und „der mit prophetischer Begeisterung spielte unter der Aufsicht des Königs". (I. Chron. 25,2.) על יד אסף הנבא על ידי המלך (ד״ה א׳ כ״ה, ב׳).

Dieser Tendenz des schonenden „Verdirb nicht!" scheint nun allerdings unser Psalm mit seiner geharnischten Forderung des Rechts und des Strafgerichts wenig zu entsprechen.

Wir werden darum diese Forderung aufzufassen haben als eine im Interesse des Bestandes der moralischen Weltordnung und des Schutzes der Verfolgten und Unterdrückten, besonders des im Galuth so sehr bedrängten Volkes Israel gegen das von den Drängern losgelassene Verderben gestellte Forderung.

Indem jedoch der Psalmist mit aller Strenge die Bösen, die Verderber der Menschengesellschaft in ihre Schranken zurückweist stößt er nicht ein Rachegeschrei aus, sondern den Ruf nach Recht, weil nur Recht und Billigkeit die Säulen der Welt vor dem Zusammenbruch bewahren können.

Der Psalmist mahnt die Mit- und Nachwelt an die Lehre des am Himmel sichtbaren Zeichens des göttlichen Bündnisses mit seiner Schöpfung, er weist auf den Regenbogen hin, ohne zu wünschen, daß diesem eine nochmalige Flut des Verderbens vorausgehe. —

Ein großer Teil der älteren und neueren Psalmenerklärer (Vgl. אבן עזרא, רד״ק und — Hirsch.) erblicken in diesem Psalm und seinem Sänger auch wirklich den Wortführer des auf seiner Exilswanderung fast wegverlorenen Israel. Die an Israel begangene Schuld wird ihre Sühne finden. Den Geschickeskelch hält Gott in Seiner Hand. Mögen sich Sinnbetörte am überschäumenden Wein berauschen. Es ist ein Mischtrank. Gott allein ist das Mischungsverhältnis bekannt. Man rechne Gott nicht nach. Man warte bis der Kelch zur Neige geht, und man wird gewahren, daß die Hefe dem zugeteilt wird, dem sie gebührt. Der allgütige, allgerechte Schöpfer des Weltalls wollte und will nicht eine verderbte, und auch nicht eine dem Verderben geweihte Welt. Dieser große Gedanke läßt den Psalmisten Asaf bei all seiner strengen Verurteilung der

„Hochmütigen" dennoch in seinem Innern wünschen und beten: „Verdirb nicht" — אל תשחת! Es ist dies das Wort seines Meisters, das erhabene Wort, das David mit Bezug auf seinen Verfolger Saul gesprochen. (Vgl. unsere Erklärung der Ps. 57 und 58.) Asaf — Israel spricht dasselbe Wort aus mit Bezug auf die Welt, die mit ihrer Tyrannei Israel niederdrückt.

Statt das verübte Strafgericht zu erzählen, führt der Psalmist in V. 3 mit כי אקח מועד Gott redend ein, wie Er, ה', den Gerichtstag ansetzen und mit Geradheit richten werde. Dies geschieht ohne jede Vermittlung, ganz wie Ps. 95, 8 und Ps. 46, 11, wo plötzlich Gott spricht und alle vorher bezeichneten Fakta in eine Lehre zusammenfaßt. Dieser Gottesspruch ist von der in V. 5 mit אמרתי להוללים wieder aufgenommenen Rede des Psalmisten durch kein äußeres Zeichen gesondert, und gerade in dieser Durchsetzung der Menschenrede durch Gottesspruch offenbart sich das tiefinnere Empfinden des als wahr Erkannten und die Wahrheit der Empfindung. (Vgl. Michael Sachs: „Die Psalmen" Kap. 75.) Nach dieser Auffassung ist es das Volk Israel, das in unserem Psalm durch den Mund Asafs spricht und Gott sprechen läßt, und das mit 'אל תשחת, von sich selbst und auch von der Welt das Verderben abwenden möchte. —

Wir folgen im Ganzen dieser Auffassung, weil sie im Vergleich zu den andern uns bekannt gewordenen Auffassungen dieses Psalmes im Einzelnen in den Versen des Psalmes die wenigsten Schwierigkeiten gegen sich hat.

Eine Meinung, der bereits ר"שי Ausdruck gegeben, nimmt als die Tendenz unseres Psalmes den großen Segen an, der in der gottgefälligen Feier der Sabbat- und Festtage liegt. Der buchstäbliche Sinn des Wortes מועד in dem dem Volke Israel in den Mund gelegten 'כי אקח מועד, dient dieser Meinung als Hauptstütze. Die festtägliche Stimmung soll in diesem Psalm das durch die Geschichtsereignisse und das erlittene große Ungemach so sehr beunruhigte Volk besänftigen und mit Vertrauen auf eine bessere Zukunft erfüllen, in der Gott Sein den Vätern Israels gegebenes Wort einlösen werde. —

Es soll hierdurch offenbar die Schwierigkeit umgangen werden, daß plötzlich und unvermittelt Gott redend eingeführt und dann wieder vom Psalmisten — abgelöst wird.

Indessen kommt, wie wir gesehen, eine solche Abwechslung der die Rede führenden Personen in einem und demselben Kapitel gerade im Buche תהלים mehrmals vor.

Wir dürfen uns nun aber nicht verhehlen, daß es schwer angehe, aus אקח מועד den Vorsatz, die Festtage zu feiern, herauszulesen, und daß überhaupt im ganzen Ton des Kapitels nichts feiertägliches zu merken ist.

Nach Billigkeit zu richten scheint auch nicht gerade die aus der Festtagsruhe zu gewinnende Eigenschaft zu sein. Außerdem weist אני מישרים אשפוט auf den mit seinem persönlichen Ich in den Vordergrund tretenden Einzelrichter und nicht auf die Gesamtheit eines Volkes hin. —

Noch einer dritten Ansicht über die Tendenz unseres Psalmes sei wegen ihrer Eigenartigkeit hier gedacht, obwohl sie unseres Wissens nur von einem (Károli Gáspár „Szent Biblia" [Pest, 1865]) Bibelübersetzer und zwar einem nichtjüdischen, vertreten ist. Nach dieser Ansicht enthält unser Psalm in kurzem Umrisse die Regierungsgrundsätze des Königs David, die der von diesem König mit der Leitung des Gesanges und der Musik im heiligen Wohnzelte betraute Assaf in ein Lied zusammengefaßt hat.

Mit כי אקח מועד wäre auf jenen feierlichen Moment hingewiesen, in welchem, wie I. Sam. 16, 1—13 berichtet wird, die Ältesten des Volkes sich mit Samuel zum Festmahle begaben, um dort der Erwählung und Salbung Davids zum König beizuwohnen.

David erwähnt durch den Mund Assafs dieser Festversammlung beim „זבח", die er für sich gewonnen, und in der er die Legitimation seines Königtums erblickt, und er berichtet, daß es sein erster Vorsatz als junger König gewesen sei: „ich will nach Billigkeit richten!" Daß David diesen seinen Vorsatz treu ausgeführt, wird ihm II. Sam. 8, 15 bezeugt.

So hat er das Recht sich dessen zu rühmen: „Als das Land, als die Erde und ihre Bewohner wankten, habe ich ihm Säulen befestigt!" (V. 4) נמגים ארץ וכל ישביה אנכי תכנתי עמודיה סלה (Dieses נמגים וגו׳ klingt an Jos. 2, 9 auffallend an.) Wir können uns jedoch mit dieser Auffassung des כי אקח מועד in der Bedeutung von: „seitdem ich jene Festversammlung für mich eingenommen habe", nicht befreunden.

Einmal liegt ein solcher Ausdruck nicht im Geiste der hebräischen Sprache. Dann liegt es aber auch nicht im Geiste des Gottesgesalbten, seiner Königswürde die freundliche Gesinnung der für ihn eingenommenen Versammlung zur Grundlage zu geben. Ebenso mutet uns das אנכי תכנתי עמודיה סלה׳, im bescheidenen Sinne Davids und im Munde seines Vertreters Asaf viel zu stolz an. So spricht nur der oberste Baumeister! Wir folgen, wie bereits erwähnt, in der Auffassung des Ganzen den Spuren des רד״ק und אבן עזרא und gehen nun zum Einzelnen über.

Einzelnes.

1) הודינו Damit Dein Name dem gegenwärtigen Geschlechte nahe bleibe erzählten sie, die Väter aus der Vergangenheit, deine Wundertaten. Darum der doppelte Dank Dir, o Gott!

2) כי אקח Nur in Gottes Macht liegt es die weit aus einander fallenden Zeitmomente der Vergangenheit und Zukunft zu einer Einheit zusammenzufassen, alles, was sie an Anfängen, Vorbereitungen und Ausführungen der Geschehnisse enthalten, in einen einzigen bestimmten Zeitpunkt zusammen zu drängen und auf diesem seinen Blick ruhen zu lassen. Darum ist nur dieser Blick, Gottes Blick, untrüglich und sein Urteil unfehlbar richtig. Alles, was in den fernsten Zeiten vor- und rückwärts geworden und im Werden begriffen ist, muß sich diesem Urteil, es stützend und bestätigend, einfügen.

Elihu sprach es seinem im großen Leid zweifelnden Freunde Hiob gegenüber aus: אשא דעי לממרחוק ולפועלי אתן צדק (איוב לי ג) „Nur wenn ich meine Kenntnis zu dem erhebe, was aus weiten Zeitfernen winkt, kann und werde ich meinem Schöpfer Recht geben!" (Hiob 36, 3.) In der weit zurückliegenden Vergangenheit liegt der Keim und die Berechtigung der in der Gegenwart sich bildenden und entwickelnden Natur- und Geschichtsexistenzen, und nur die späte Offenbarung der Zukunft kann den Wert und die Bedeutung der in vergangenen Jahrtausenden unscheinbar geheim wirksam gewesenen Faktoren erklären. So in der nach Jahrtausenden zählenden Geschichte der Menschheit und so in der kurzen Spanne Geschichte eines einzelnen Menschenlebens. Wer eine Geschichtsepoche oder ein Menschendasein verstehen und was in dies Dasein fördernd oder hemmend eingreift nach dem Maßstabe von Recht und Unrecht beurteilen will, dem müssen die sämtlichen Bedingungen dieses

Daseins in einem bestimmten Mittelpunkte — da sein, das heißt: vor dem Geistesblicke enthüllt vorhanden sein. Diesen bestimmten Zeitpunkt, der den Mittelpunkt bildet für den ganzen großen Kreis des Weltgeschehens nennen wir „מועד". Dieses מועד zu nehmen, es vollkommen zusammen zu nehmen aus Allem, was gewesen und noch werden soll, das vermag nur Gott allein, Er, der Schöpfer der Zeiten und der Bildner der Zeitgeschichte. —

Darum vermesse sich nicht der Mensch den göttlichen Richterspruch auf מישרים nachzuprüfen. Ihm tönt es entgegen: אני! מישרים אשפט

4) נמגים-ארץ Im flutenden Gewoge der Erdbewohner steht die Persönlichkeit Gottes, das höchste „Ich", als das einzig Unerschütterliche fest, das die Säulen des Bestandes festigt und der in Fluß geratenen zagenden Bewegung Halt! gebietet.

„אנכי" war auch das Wort, das vom Berge Horeb herab erscholl und in einer Welt heidnischer Irrung und moralischer Verkommenheit die Säulen des Rechts und der Sittlichkeit aufs neue gründete, indem es dem Volke Israel das Gesetz ewiger Wahrheit verkündete. Da sollte, wie die Weisen sagen, die ganze Natur aus ihrem aus Zeit und Raum gebildeten Rahmen heraustreten und nochmals als ton- und farbloses Chaos daliegen und in atemloser Stille dieses Wortes אנכי des sich offenbarenden ewigen Gesetzgebers harren.[1])

Und Israel ist an jenem Tage dazu berufen worden, auf jene Säulen gestützt, seinen sittlichen Lebensbau aufzuführen.

Und wenn alles, was heilig und hoch auf Erden, wankt und dieses Israel, wie einst in Egypten zum lehmstampfenden Sklaven, so im Laufe der Exilwanderung zum Kärrner eines grausamen Geschickes erniedrigt wird, so bleibt sich Israel dennoch dessen bewußt,

---

[1]) „Hergestellt ihre Säulen". Ich habe die Welt, die aus den Fugen war, eingerenkt. Ganz ähnlich heißt es in dem, für unsern Psalm überhaupt an parallelen Wendungen reichen Gebete der Channa, I Sam. 2, 8: „denn Gottes sind die Pfeiler der Erde, und gestellt hat Er auf sie den Erdball", an welcher Stelle, wie hier, Gott als rächender, dem Bedrängten Erhebung schaffender Richter gefeiert wird.

Ähnlich Jes. 51, 16: „Und gelegt hab' ich mein Wort in deinen Mund, und mit dem Schatten meiner Hand hab' ich dich bedeckt, aufzuschlagen den Himmel und zu gründen die Erde." (Rückert.) Dieser schönen Bemerkung Rückerts, die Michael Sachs in seiner „Anmerkung" zu unserem Psalm anführt, sei an dieser Stelle Erwähnung getan.

in hervorragender Weiſe tätig zu ſein an der Erhaltung der von Gott gegründeten Tragſäulen der ſittlichen Welt und an dem über dieſen Säulen ſich erhebenden Bau.

Damals, als Iſrael die mit אנכי eingeleitete Gottesoffenbarung mit נעשה ונשמע, mit ſeinem „Ich will!" begrüßte, hat es ſich das Recht erworben, unter den den ſittlichen Weltbeſtand ſichernden Gründungsvertrag ſeinen Namen zu ſetzen und als Verbündeter Gottes an dem תכנתי עמודיה ſein Teil zu haben. (Vgl. Raſchi z. St. auf Grund des Midraſch).

5) אמרתי Nachdem in V. 3—4 der Gottesſpruch ſich vernehmen ließ ergreift nun wieder der Pſalmiſt das Wort.

„Habe ich es doch immer zu den Übermütigen geſagt: ſeid nicht übermütig! und zu den Frevlern: hebt das Horn nicht hoch!"

Angeſichts der göttlichen Rechtswaltung und der Säulen der ſittlichen Welt, die der Menſch mit gründen ſoll, um auf ihnen ſein ganzes Leben aufzubauen — was ſoll da das mutwillige Getändel mit Scheinwerten und weltlichen Nichtigkeiten?

אל תהלו ſagt mehr als bloß: treibet nicht unnütze nichtige Dinge. Es bedeutet in dieſer Form (und nicht אל תהוללו): werdet ihr ſelbſt nicht zu unnützen nichtigen Dingen.[1])

Kleinliche Intereſſen machen den Menſchen klein.

Und auf Grund ſo nichtig kleiner Dinge wollen die Frevler ſo groß tun und ſo hoch das Horn heben? אל תרימו קרן!

Raſchi hat — wie ſchon in Pſ. 73, 3 — הוללים auf מהול = gemiſcht, verwirrend, zurückgeführt, לרשעים המערבבים את ישראל. — Zwiſchen den beiden Auffaſſungen: הולל = übermütig und הולל = in Verwirrung bringend iſt ein urſächlicher Zuſammenhang herzuſtellen. Nichts iſt ſo geeignet den gläubigen Sinn und die im Volke wurzelnde hohe Meinung vom Altehrwürdigen zu verwirren, wie der Spott der Spötter.

Die Freveltat verletzt das Gottesgeſetz in einem ſeiner Teile, der übermütige Hohn aber erſchüttert die ganze Grundlage des Geſetzes, indem er ſeine Göttlichkeit leugnet, ja mehr als leugnet, zum Gegenſtand des Gelächters macht. Sprach es ja auch der weiſe Salomo aus: „Der Übermütige und Vermeſſene — Spötter

[1]) Analog dem וילכו אחר ההבל ויהבלו in II. Kön. 17, 15 und Jer. 2, 8, wo das ויהבלו ebenfalls bedeutet: ſie ſelbſt wurden zu Nichtigkeiten. Vgl. רשי ואלשיך: אל תתעסקו בהוללות.

genannt — handelt stets im ausschweifendsten Übermut" (Spr. 21, 24). זד יהיר לץ שמו עושה בעברת זדון (משלי כא כ"ד)

6) אל תרימו An die hochmütige Überhebung der Menschengesellschaft gegenüber schließt sich folgegerecht die gottvergessene Vermessenheit an, die sich gegen oben, gegen das Hohe und Höchste, למרום, richtet. Die gegen Menschen freventlich geübte Gewalttat, עתק (Vgl. רד"ק z. St.), verleugnet in stolzer Rede jede Scheu auch vor dem obersten Richter. Der gereckte Hals, צואר, entspricht dem vor Stolz steifen Nacken, ענקתמו גאוה (Ps. 73, 6).

7) כי לא Ihr glaubt in eurem Hochmute, die Weltgeschicke meistern zu können, wie ihr die Existenzen so Vieler nach eurer Willkür mit eiserner Faust beherrschet. Ihr irret. — Und könntet ihr an den Sonnenausgang und an den Sonnenniedergang die Scharen eures Machtgebotes hinstellen, und erstreckte sich eure Herrschaft über Wüste und Gebirge, die noch keines Menschen Auge gesehen, ihr könntet dennoch dem hereinbrechenden Strafgericht nicht wehren, denn dieses kommt von Gott, dem Richter.

Mit den meisten Interpreten halten auch wir es für unwahrscheinlich, daß das הרים in diesem Verse das Inf. der הפעיל-Form vom Verb רום sein und „sich erheben" bedeuten solle. (Vgl. רד"ק z. St. und Sachs „Psalmen", Note.) —

Sollten Wüstengebirge oder Gebirgswüsten eine geologische Unmöglichkeit sein, nun dann will unser Vers eben sagen:

Ihr möget die Pforten des Rechts in alle möglichen und unmöglichen Zonen und Gegenden hin verlegen und vor dieselben eure Wehr hinzustellen versuchen, ihr könnt es nicht, denn der Richter ist Gott allein. —

8) כי-אלדים Nach Wortstellung und Zusammenhang ist in diesem Verse זה Nomin. und nicht Accus. זה = dieser bezieht sich auf אלדים, oder auf שפט und schreibt das Erhöhen und Erniedrigen (des קרן) allein Gott, dem Richter zu. (Vgl. אלשיך und n a c h ihm Sachs z. St.)

9) כי כום Wir werden in der Auffassung dieses זה in V. 8 im Sinne des Hervorhebens der Persönlichkeit Gottes (Vgl. זה אלי ואנוהו [2 B. M. 15, 2].) bestärkt, wenn wir das so seltsame ויגר מזה in unserem V. 9 als Entgegenstellung zu זה im vorigen Verse ins Auge fassen. Ein Becher ist in der Hand Gottes. Dieser ist mit

einem Weine gefüllt, der gärt und schäumt und dem Einen zum tödlichen Taumeltrank (כוס תרעלה) (Vgl. Ps. 60, 5.), dem Andern zum berauschenden Trunk der Freude wird.

Läßt Er יי nun diesen Becher überschäumen, und es trinken die Einen und die Andern, und es ergreift die Einen ein Freudenrausch und die Andern sinken betäubt nieder, so mag es vielen so scheinen, als ob in diesem den Mischtrank enthaltenden Geschickeskelch die Menschengeschicke sich mischen und als ob der aus diesem Becher, מזה, in Fluß geratene Mischtrank von selbst gäre und dahinfließe und nicht von der Gotteshand, יד ה׳, den Menschen kredenzt würde. Es mag scheinen, als wenn die Geschickesverteilung nichts weiter sei als ein Fließen und Fluten von Zufälligkeiten, die von Naturkräften getrieben und gedrängt werden, nichts weiter als ein schäumender Strom, aus dem Existenzen empor- und in den Existenzen niedertauchen. —

Das ויגר מזה läßt vergessen an זה ישפיל וזה ירים!

In Wahrheit jedoch — אך׳, — ist dieser Becher von fester Hand — ביד ה׳ — gehalten, und die letzten Tropfen im Becher werden dies bezeugen.

Lasset den Geschickeskelch die Runde machen in der Welt, und ihr werdet gewahren, für wen die Hefe bestimmt ist.

Kein Anderer als כל רשעי ארץ, sie, die Bösen alle, die am Trunke sich berauscht, sie werden den Becher mitsamt der Hefe bis zur Neige leeren.

10) ואני „Und ich". Mit diesem „Ich" überragt der Psalmist diese ganze Taumelwelt um Haupteslänge.

Dieses ׳ואני, erinnert so lebhaft an das ׳ואני, in Ps. 63, 28.

Mit diesem ואני knüpft der Sänger des hohen Liedes von „Gott, dem Richter" in wirkungsvoller Weise an den Gottesspruch: ׳אני מישרים אשפט, an.

Ich will weiter – für alle Ewigkeit verkünden.

Ohne das Objekt der Verkündung zu nennen, stellt sich der Sänger in den Dienst all des Großen, Hohen, das ihm zu künden obliegt.

Wir haben den in wenige Worte zusammengedrängten Grundriß des Programmes eines Gottessängers vor uns.

אזמרה Saitenspielen will ich dem Gotte Jakobs

11) וכל קרני und abhauen will ich, so weit ich mit der Kraft des gottbegnadeten Liedes es vermag, die Hörner der Bösen, damit sich erhebe und von aller Welt erhoben werde das Horn des Gerechten!

Kap. 76.

Allgemeines:

Der Psalm singt vom Siege Gottes, oder eigentlich von den Gottessiegen. Es ist nämlich schwer zu bestimmen, welchem der von Gott verliehenen wunderbaren Kämpfe und Siege dieses Psalmwort Ausdruck geben will.

Nach רשי ist der Blick des Sehers und Sängers auf die kampf- und wundervolle Zeit des Königs Chiskia gerichtet und feiert sein Lied den Untergang Sanheribs und der assyrischen Macht. Dafür sprechen die Bezeichnungen: נמו שנתם und נרדם ורכב וסוס in V. 6 und V. 7, die in II. Kön. 19, 35 und in Jes. 37, 29—36 ihre historische Bestätigung finden und mit den in der Prophetie Jesajas dort gebrauchten Worten zusammenstimmen.

Andere Interpreten geben dem Blicke Assafs in unserem Psalme eine viel größere Sehweite und lassen sein Wort der Zeit Magog's gelten, in der einst, am Ende der prophetisch erschauten Zeiten, der Sieg Gottes und seiner Wahrheit über Götzentum und Lüge endgiltig erkämpft und Israels und der Menschheit Endbestimmung erreicht sein wird.

Kimchi gesteht selbst, daß er seine frühere mit Raschi übereinstimmende Meinung nach reiflicher Überlegung zugunsten der zweiten obenerwähnten Ansicht, daß sich nämlich das Kapitel auf Gog und Magog beziehe, ändern zu müssen glaube.

Wir gewinnen hieraus die Lehre, daß das Zusammentreffen von Ausdrücken in den Psalmen mit Worten und Bildern in andern prophetischen Büchern, ja sogar die Ähnlichkeit der in beiden gezeichneten Situationen uns noch nicht das Recht geben, das Psalmenwort in seiner Tendenz auf eine bestimmte Zeitperiode und ein gewisses geschichtliches Ereignis festzulegen.

Für die Lyrik des Psalters besteht eine eigene große moralische Welt, die sich nicht nach Zonen und Epochen ins einzelne zerlegen soll. Von den Tonwellen des Psalmisten berührt schwinden die trennenden Grenzmarken des Staaten- und Völkerlebens, und nur

das Ganze der Menschheit soll herausragen aus dem Meere der Ewigkeit, das dieses mächtige Zusammenströmen der Töne vor unserem Geistesblicke, noch mehr in unserem Herzensempfinden schaffen will.

Für die Harfe unseres Psalmensängers bildet also nur die Gesamtgeschichte Israels und — der Menschheit den richtigen Resonanzboden. —

In Ps. 78 werden wir nun die Geschichte des Volkes Israel in ihren Hauptzügen vernehmen. Wir werden den durch Gottes Wunderzeichen markierten Weg verfolgen können, den Israel von Egypten aus durch die Wüste genommen, bis es in sein eigenes Land kam und sein eigenes Haus, das das Haus Gottes ist, gründete.

Zu dieser im Liede neu auflebenden Geschichte, die uns zum Lobespreis der Gottesgnade auffordert, bildet unser Psalm 76 die im darauffolgenden Psalm 77 sich fortsetzende Einleitung. —

Ganz stilgerecht bezeichnet unser Psalm die Hauptpunkte, die Ps. 78 in seiner Entwickelung berühren und uns zur Selbstvertiefung in unsere große Dankespflicht vor Augen führen will.

Unser Psalm deutet diese Punkte in aller Kürze an, ohne sich über sie zu verbreiten und ohne irgend welche einzelne Namen zu nennen. Nur die Resultate des in Ps. 78 mehr ins einzelne gehenden und in den Zeitereignissen deutlich hervortretenden Geschichtslaufes will unser Psalm vorweg anmerken. Er überfliegt gleichsam die Phasen des im Werden begriffenen Volkes und stellt sich auf den Boden des Gewordenen, des zum Volke Gottes gewordenen Israel und seines am Ende der Entwicklung, aller Welt erkennbar, emporragenden Hauptzieles. „In Juda ist Gott *gekannt*." — „In Ehrfurcht wird Gott von allen Königen der Erde *anerkannt*." Das ist Anfang und Ende unseres Psalmenliedes.

נודע ביהודה אלדים — נורא למלכי ארץ.

Zwischen diesem נודע, und diesem נורא, liegt der Weg, den die Majestät Gottes auf Erden nimmt, waltend und richtend, lohnend und strafend, verheißend und erfüllend und liegen die Machtentfaltungen, die die Starken niederbeugen und die Schwachen aufrichten, damit Recht und Wahrheit inmitten der Menschheit das Haupt erheben und in ihrer von aller Welt anerkannten Erhabenheit dastehen. —

Einzelnes:

2) נודע Der Stamm Juda, dessen Abzeichen der Löwe ist und in dessen Gebiet Jeruscholaim mit der heiligen Wohnstätte liegt, wird zuerst genannt. Dieses Gebiet ist im Liede festgehalten als der Schauplatz des Kampfes, den Gott als streng waltender Richter und Rächer für seinen Namen und den Träger seines Namens, für Israel auskämpft.

Ganz Israel wird in seiner ganzen Geschichte, auch während der Galuthzeit den vollen Namen seines Gottes, in dem Strenge und Milde mit einander geeint sind, zur Größe und Verherrlichung bringen.

Es ist nun wahr, daß, wie Raschi bemerkt, der Sieg über das Heer Sanheribs der einzige ist, den die prophetischen Bücher als vor den Toren Jeruscholaims erfochten, oder vielmehr durch Gottes Wundermacht gewonnen tatsächlich melden. Das schließt aber nicht aus, daß dieses Psalmwort auch den Schlußkampf im Sinne habe, der gleichfalls, wie im Buche זכרי angegeben, um die Tore der heiligen Stadt herum und an der Schwelle des Gottestempels wogen wird.

Dem prophetischen Geiste des Psalmensängers ist eben auch die erschaute, noch so späte Tat eine historische Tatsache. —

3) ויהי Mit diesem ויהי wird das Werdende als das bereits Gewordene hingestellt.

סכו stellt in dieser männlichen Sprachform das unvollständige סוכתו dar.

Das Wort kommt in dieser Form nur noch einmal vor, das ist in Jer. 25, 38, wo es heißt:

ונדמו נאות השלום מפני חרון אף ה׳: עזב ככפיר סכו כי היתה
ארצם לשמה מפני חרב היונה ומפני חרון אפו!

„Verwüstet sind die friedlichen Hürden von dem brennenden Zorn Gottes. Er verläßt wie ein Leu sein Dickicht, denn es ist ihr Land zur Wüste geworden vor dem gewaltigen Grimme, vor dem brennenden Grimme seiner Wut."

Dort, im Buche Jer., wird die Zerstörung des Tempels durch Nebukadnezar prophezeit. Dieser Tempel, die Wohnung Gottes, soll dort den traurigen Wandlungen, der Vernichtung und — nach dem Erstehen — wieder der Vernichtung anheimfallen. Darum

wird dort zur Bezeichnung des Tempels nicht die allen Angriffen und Störungen entrückte, ruhevolle Abſtraktion סוכה angewandt, ſondern das an Vergänglichkeit und nur zeitweiligen Beſtand erinnernde סכו, gewählt.[1])

Ein Dickicht, eine Höhle iſt dort das בית המקדש, worin der Gott Iſraels vorübergehend die Heiligtümer ſeines Volkes geborgen hält. Es iſt des Löwen Dickicht, und wehe! wenn der Löwe grimmig ſeine Höhle verläßt. Hier, in unſerem Pſalm, wird der Moment erſchaut, in dem die ſeither unfertige Entwickelung der verſittlichenden Menſchenkultur ihre Vollendung und Iſrael ſeine Rückkehr in das wieder erſtandene und nun bleibend geöffnete Haus ſeines Gottes feiert. Der Übergang vom Unfertigen zum Vollendeten und vom Zeitweiligen zum ewig Bleibenden wird durch סכו-ומעונתו hervorleuchtend bezeichnet.

Dieſer Darſtellung entſprechend erſcheint auch der Name שלם in Verbindung mit סכו und der Name ציון in Verbindung mit מעונתו gewählt.

שלם iſt das unfertige ירושלים, wie es ſchon מלכי צדק, dem ſemitiſchen Prieſter des höchſten Gottes (I. B. M. 14, 18), vorgeſchwebt hat, während ציון die von Glorie umfloſſene Burg der jüdiſchen Nation bedeutet.[2])

4) שמה Der Pfeilbogen entſendet zwar keine glühenden, wohl aber blitzartige Geſchoſſe. Daher iſt der Ausdruck: רשפי קשת gerechtfertigt.

שבר = Zerbrechen kommt ſonſt nur in Verbindung mit קשת wie in Pſ. 37, 15 und Hoſ. 1, 5 und nur noch einmal (Hoſ. 2, 20) zugleich in Verbindung mit מלחמה vor. Hier ſoll dargeſtellt werden, daß die Gotteshand ſelbſt die von der Sehne abgeſchnellten, dem Ziele zufliegenden Pfeile auffängt und zerbricht, wie dies durch das hinzielende, nacheilende שמה (anſtatt שם) angedeutet wird.

---

[1]) Vgl. (איכה׳ב) ויחמס כגן שכו, wo aber das Wort, wie dies durch das ש׳ — an שבים׳, erinnernd — angedeutet iſt, mehr den Begriff des dornigen Geſtrüppes ausdrückt.

[2]) Das נאות השלום in Jer. 25, 37 ſcheint dem obigen Ideengange entſprechend an unſer בשלם סכו anzuklingen.

Es werden die Kriegsinſtrumente vom Einzelnſten an aufgezählt — das ſind eben die Pfeile — bis zuletzt der Krieg im ganzen mit מלחמה genannt wird.

Auch ganz im allgemeinen wird der Krieg und das Kriegführen abgebrochen — verbannt werden.

Die Ähnlichkeit unſeres Verſes: שמה שבר רשפי קשת מגן וחרב ומלחמה סלה mit der Stelle in Hoſea:
וכרתי להם ברית ביום ההוא עם חית השדה ועם עוף השמים ורמש האדמה וקשת וחרב ומלחמה אשבור מן הארץ והשכבתים לבטח iſt in die Augen fallend.

Dort verkündet aber der Prophet nicht nur einen Waffenſtillſtand zwiſchen den kriegführenden Völkern, ſondern den Weltfrieden, in den auch die Raubtiere des Feldes und die Raubvögel der Luft wie die Raubgier der Menſchen eingeſchloſſen ſind. (Vgl. Jeſ. 11, 7 – 8.)

Dort, in Hoſea, bildet der Friedensſchluß der Welt die Vorbereitung des großen Verlöbniſſes:

„Und Ich werde dich Mir verloben für die Ewigkeit, und Ich werde dich Mir verloben durch Gerechtigkeit und Recht und Liebe und Zärtlichkeit, Und Ich werde dich Mir verloben mit Treue, und du wirſt Gott erkennen!“ (Hoſ. 2, 21—22.)

Uns kann dieſes Anklingen des Propheten Hoſea an das Pſalmlied Aſſafs in der Meinung beſtärken, daß dieſes Lied nicht nur die Niederlage Sanheribs vor den Toren Salems beſingen, ſondern den nach dem einſtigen Rieſenkampfe um Zion einkehrenden Weltfrieden und das ewig dauernde Verlöbnis Iſraels mit ſeinem Gotte feiern will.[1])

5) נאור In ſchönem Lichte erſcheint uns nun das in dieſem Verſe gegebene Bild von der leuchtenden und in ihrer Ruhe überwältigend mächtigen Gottesmajeſtät, wie ſie herabſteigt „von den Gebirgen des Raubes“.

Du, o Gott, der Du נאור biſt und אדיר, löſeſt einſt Dein Wort ein, das lautet: וכרתי להם ברית ביום ההוא עם חית השדה

---

[1]) Der ſpezielle Hinweis auf den Fall Sanheribs findet wohl durch ein ſchönes Wortſpiel in unſerem Verſe ſeine Unterſtützung. Sanheribs Heer wurde durch eine Seuche weggerafft. רשף bedeutet aber zugleich: Seuche. S. 5. B. M. 32, 24 und Chab. 3, 4. Die Scharen Sanheribs mit ihren רשפי קשת wurden alſo in der Tat לחמי רשף!

Du strahlst einher von Gebirgen, wo sonst das Raubtier haust, und selbst Wolf und Leopard läßt seine Gier (Vgl. Hohel. 2,4. מהרי נמרים), denn „an jenem Tage" wird Dein Friedensbund aufgerichtet auf der ganzen Erde.

Wir entgehen auf diese Weise der großen Härte, das מם in מהרי טרף als Zeichen des Komparativs zu nehmen.

6) אשתוללו von שלל = Erbeuten. Die Hartherzigen, die sonst auf Raub und Beute ausgehen, fühlen sich selbst einer höhern Macht als Beute hingegeben.

Wie das reißende Getier der Berge, gebändigt, gegen seine wilde Natur den von Gott eingesetzten Landesfrieden nicht stören darf, so müssen auch die אבירי לב ihre Natur verleugnen und Frieden halten.

Sollte vielleicht das Wort אשתוללו[1]) in seiner von der sonst geltenden Sprachregel abweichenden Form dem Sinne, den es enthält, nachgebildet sein?

נמו שנתם sie schlummern ihren Schlaf. Damit scheint der ewige Schlaf gemeint zu sein, analog dem ויאלישע הלה את הליו אשר ימות בו (II. Kön. 13, 14). Hierin erblicken die Interpreten mit Recht einen Hinweis auf das Heer Sanheribs.

Anderseits bezeichnet נמו von נום einen durch Entmutigung erzeugten Zustand der Trägheit (Vgl. Nah. 3, 28. Jos. 56, 10). In diesem Sinne genommen bildet das: ולא מצאו כל אנשי חיל ידיהם die passende Ergänzung. —

7) מגערתך Die im vorigen Verse bezeichnete mutlose, schläfrige Untätigkeit wird hier auf ihren wahren Grund zurückgeführt. Dieser liegt nicht in der subjektiven Neigung oder Abneigung der Schlummernden, sondern in der elementaren Gewalt, die sie in den Schlaf zwingt, sie selbst und Wagen und Roß — den ganzen Kriegsapparat mit ihnen. Das Ganze wird betäubt — dies sagt uns das passive und im Singular angewandte ,נרדם — und die Betäubung geht aus vom Dräuen des mächtig eingreifenden Gottes Jakobs.

8) אתה Die göttliche Persönlichkeit wird hier durch das zweimalige ,אתה besonders hervorgehoben. Was als ein in der

[1]) Vgl. Amos 14, 3, wo im Worte והשלכתנה wie hier in אשתוללו eine Zusammensetzung von Perf. und Futur. vorliegt. (s. רדק das.) Vgl. Jes. 63, 2. אנאלתי.

individuellen lässigen Müdigkeit liegender Schlummerzustand erscheinen konnte (נמו שנתם), war in der Tat Folge des vom Gotte Jakobs über Schlachtgetümmel und Kämpfer hernieder gesenkten Schlafes, der alles lähmend umfing (נרדם).

Du warst es, Furchtbarer! Du allein. — Und ist denn diese Erkenntnis Deiner mit deutlich auftretender Persönlichkeit eingreifenden Gottesmacht neu in der Welt?

Seitdem eine junge Schöpfung unter Gottes Lichtblick entstanden und seitdem Sturm und Entsetzen den Zornesblick einer unbeugsam herrschenden Macht künden, ahnt und empfindet die geschaffene Welt, daß diese Macht Gott ist, und daß der Zornesblick von Gott kommt.

Was die Natur zitternd ahnt, soll der Mensch erkennend wissen. —

מאז אפך Von Anbeginn (Vgl. Jer. 44, 18.), seitdem es eine den Menschen erhebende und begnadende Liebe Gottes gibt, liegt im Abwenden des Gottesantlitzes ein göttlich Zürnen, und wer konnte und könnte vor diesem Zürnen bestehen?

9) משמים Wie der Mensch dem stillen Ahnen der wortlosen Natur laut offenbarenden Ausdruck verleiht, so hat die Natur, den Atem an sich haltend, mit allen Schauern der Furcht dem Offenbarungsworte gelauscht, das einst vom Sinai herab dem Volke Israel für die ganze Menschheit geworden.

Du ließest vom Himmel herab vernehmen: דין, die Norm, nach der alles, was zwischen Himmel und Erde Entwicklung kennt, sich zu ergänzen, zu durchdringen und auszuleben hat.

In diesem „דין" sind die Bedingungen einer auf dem Grunde der Sittlichkeit und des Rechts sich aufbauenden Welt gegeben und die hohen Ideale verbrieft, die dieser Welt ihren Bestand sichern, indem sie nicht durch hohe Worte allein, sondern durch tief in der edlen Menschennatur begründete Satzungen die Gegensätze zwischen Geist und Körper, Idee und Stoff, Himmel und Erde ausgleichen. —

Vom Himmel erging der Gottesspruch, und die Erde kam von ihrer bangen Furcht erst dann zur ruhigen Sicherheit, als unter allen Völkern der Erde das eine Volk Israel sich gefunden und sein נעשה ונשמע gerufen: „wir wollen alles, was Gott gesprochen, tun und vernehmen!" und wir wollen es fort und fort

vernehmen zu allen Zeiten und in allen Lagen! Da war der Friedensbund gesichert, den Gott auf Erden eingesetzt Tag und Nacht.[1])

10) בקום Wenn unten auf der Erde das Wort Gottes vernommen wird, das Wort vom Himmel oben, so mag nicht nur die Erde, sondern auch der Bescheidene und Gebeugte auf der Erde sich sicher fühlen vor Druck und Tyrannengewalt von — oben.

Nicht die mächtigen Völker der Erde waren es, die den Sinai umstehend ihr נעשה ונשמע riefen, sondern Israels Männer, Frauen und Kinder. Diese sind die ענוי ארץ, die Dulder auf Erden geblieben und werden auf ihrer Galuthwanderung so oft gedemütigt und entrechtet. Doch es ist und bleibt Israels Glaube und Hoffnung: Wenn der Allmächtige sich erhebt zum Richterspruch, so ist's, um diesen Gedemütigten beizustehen.

Gott erhebt sich. Durch Israels Lehre und Leben wird der Name Gottes erhoben und verherrlicht, und den ענוי ארץ wird geholfen werden!

11) כי חמת Die Erklärung, ja schon die einfache Übersetzung dieses Verses bietet Schwierigkeiten. Gewöhnlich wird die Stelle so übersetzt:

„So muß die Wut des Menschen Dich verherrlichen, wenn Du einen schwachen Überrest gegen die Wütenden ausrüstest."

Zum Verständnis des Sinnes muß jedoch bei dieser Übersetzung gar viel mit psychologischen Ergänzungssätzen und grammatischen Ausnahmen nachgeholfen werden.

Es ist nicht zu leugnen, daß auch hier manche Anklänge an II. Kön. 19 und Jes. 37 uns die Annahme Raschis nahe legen, unser Psalm enthalte einen direkten Hinweis auf die Vernichtung des assyrischen Heeres unter Sanherib.

Folgende in den Parallelstellen vorkommende ganz oder fast gleiche Ausdrücke seien hier hervorgehoben:

Dem חמת אדם und שארית חמת hier, entsprechen dort die Worte יען התרגזך אלי und ואת התרגזך אלי

Dem „שארית" hier, entspricht dort das פליטת בית יהודה הנשארה und das כי מירושלים תצא שארית ופליטה וגו'

Ja auch das יבצר רוח נגידים hier, findet dort in ותהי לשאית גלים נצים ערים בצרות seinen Widerhall.

---

[1]) Dieser Ideengang findet in פסיקתא רבתי פ׳בא in einer herrlichen Allegorie greifbare Anwendung.

Bei alledem jedoch glauben wir nicht, daß mit diesem Hinweis auf das an Sanherib geübte Strafgericht die Tendenz unseres Psalmes erschöpft sei. Vielmehr halten wir daran fest, daß die Schau des Sängers über diese Zeitepoche hinaus bis dahin reiche, wo Israels Endbestimmung sich erfüllt haben wird. —

Die erwähnten Gleichklänge, die an das denkwürdige Ereignis zur Zeit des Königs Chiskia erinnern, bleiben deshalb doch wertvolle und willkommene Marksteine zur Bezeichnung einer so wichtigen Etappe auf dem großen bis — ans Ende sich dehnenden Wege, den Israel zurückzulegen und den der Sänger im Auge hat. —

Wir möchten, dem Bisherigen entsprechend, unsern Vers so übersetzen:

„Denn der Zorn der Menschen preiset Dich, den Überrest des Zornes gürtest Du um."

Diese Übersetzung klingt wohl dem deutschen Sprachgefühl etwas fremd, findet aber im Geiste der hebräischen Sprache ihre Berechtigung. Es gibt nämlich, wie bekannt, im Hebräischen einen sogenannten Genit. object. חרפת אדם Ps. 22, 7: Hohn der Leute: „gehöhnt von den Leuten". Jer. 51, 41 heißt Babel: „der Preis der ganzen Erde" d. h. die von Allen gepriesene. So heißt hier המת אדם der Zorn der Menschen, derjenige, gegen den die Menschen zürnen, und das ist Israel, die „Gebeugten der Erde" des vorigen Verses. Vgl. die aktive Wendung des Ausdruckes Jes. 41, 11: „Alle, die entbrannt sind gegen dich", wofür hier die passive eingetreten, nämlich dem Begriffe nach.

Weiter bezeichnet ebenso das folgende: שארית חמת, das aus diesem wütenden Angriffe übrig gebliebene Volk (wie: שארית ישראל, שיבת ציון wozu der ähnliche Ausdruck Ps. 79, 11: „laß übrig bleiben die Söhne der Tötung" zu vergleichen).

Und diesen armen Rest seines Volkes gürtet Gott um, eignet sich ihn innigst zu, und läßt ihn nicht. Für dieses Bild vergleiche Ps. 109, 20: „und als Gurt lege er ihn (den Fluch) stets um"; „und das Recht wird sein der Gurt seiner Lenden" (Jes. 11, 5) und ganz ausgeführt in der Stelle Jer. 13, 11: „denn, wie fest haftet der Gurt an den Lenden des Mannes, so habe Ich festgeheftet an mir das ganze Haus Israel — mir zu sein zum Volke und zur Ehre, und zum Ruhme und zur Pracht." — Das beste Scholion zu unserer Stelle!

Sinn: Dir dankt das gequälte Volk seine Rettung, Du nimmst Dich seiner an.[1])

12) נדרו Gelobet und bezahlet! ruft der Psalmist am Ende seines Liedes seinem Volke zu. Hat uns V. 3, 4, 5 auf das später vom Propheten Hosea verkündete Verlöbnis Gottes mit Israel vorbereitet, so wird in diesem Verse Israel, das den Ewigen, seinen Gott, innig umgebende — סביביו, — Israel gemahnt an das zu leistende Gelöbnis.

Wie sehr entspricht dieses סביביו, in dem so viel Martyrium und so viel Gottesjubel liegt, dem שארית חמת תחגר, dem Israel, das sich der Ewige, sein Gott „wie einen Gurt anheftet", so eng und innig!

Dieser שארית, der so lange, bange Zeiten hindurch Gegenstand der חמת, des von allen Seiten, unter den verschiedensten Namen (darum חמת, im Plural) auf ihn eindringenden Grimmeswütens geworden — diese Reste der Bestgehaßten sollen in ihrer Aufgabe nicht erlahmen und nicht ermüden und nicht in ihren von den Vätern ererbten Lebensgewohnheiten verknöchern, sondern täglich neu geloben und täglich neu bezahlen, das sollen sie, die den ewigen Gott als den Mittelpunkt all ihrer Lebenskreise wissen.

Mögen Jene, die bisher die Pfeile ihres Grimmes — ihres חמת — gegen Israel gerichtet, Ihn, den Furchtbaren, erst dann ehrfürchten lernen, wenn sie ihn als אתה נורא אתה, (V. 8) erkannt und wenn Er als strenger Richter sich zum Strafgericht aufmacht בקום למשפט אלהים (21, 10), mögen sie da erst ihre Huldigung der Furchtbarkeit darbringen — יבילו שי למורא —: ihr, Söhne Israels, die ihr להי אלהיכם und seinem heiligen Namen die umgebende Garde seid: סביביו — ihr wißt es anders! (Vgl. Seforno z. St.)

[1]) Diese Übersetzung mit ihre Begründung ist entnommen Michael Sachs „Psalmen" Anmerkung zu V. 11. Es wäre noch hinzuzufügen 5. B. M. 9, 21: ואת חטאתכם אשר עשיתם את העגל, wo חטאתכם „den Gegenstand eurer Sünde" bedeutet, wie hier חמת אדם den Gegenstand des Zornes der Menschen. —

Auch hier bemerken wir, daß der christliche magyarische Verfasser Károli Gáspár diesen Vers fast ganz so wie Sachs aufgefaßt hat. Jedenfalls ist diese Auffassung der mehr kühnen als richtigen Annahme vorzuziehen, nach der, wie z. B. bei Ehrlich, zwischen V. 9 und V. 10 „etwas ausgefallen" sein und nach תחגר das Wort שק eingesetzt werden soll. Die jener Annahme entsprechende Übersetzung des V. 11 mit: „Die Trotzigsten der Menschen huldigen dir; die im Trotze verharren, legen Trauergewand an" hat sehr wenig Berechtigung und desto mehr Geschmacklosigkeit.

Am Altare der entwaffneten übermächtigen und übermütigen Tyrannei, der die überwältigende Macht eine Huldigung abgerungen, steht der furchtbare Gott; an eurem Altare, ihr Gebeugten der Erde (ענוי ארץ), die ihr euer Dulden und Leiden — euer ganzes Leben als ein Gott zu bezahlendes Gelübde betrachtet, steht der Ewige, e u e r Gott, ה' אלקיכם!

13) יבצר Der Begriff נורא aus dem vorigen Vers wird näher erklärt und in seiner Tätigkeit dargestellt.

בצר = Lese halten ist ein von den Propheten oft gebrauchtes Bild der einen Gegner ereilenden Vernichtung. So Jer. 49, 9, und Obadja 1, 5. Ebenso wird das „Keltern" als Bild des von Gott an den Feinden geübten Strafgerichtes gebraucht: Jes. 63, 3. Hier soll durch יבצר רוח נגידים der Gedanke ausgedrückt werden: die Trauben an den Weinstöcken der stolzen Vornehmen werden nicht sie, sondern wird Er ית' ablesen, die stolzen Pläne, mit denen sie sich im Geiste getragen, werden die Ausführung finden, die zur Förderung des von Gott bestimmten Zweckes dienen.

So ist Gott, der am Anfang des Psalmes als נודע ביהודה אלדים gepriesen wurde, נורא למלכי ארץ der Furchtbare für die Könige der Erde!

Kap. 77.

Allgemeines:

Bereits in unserer Besprechung des vorigen Kapitels (unter „Allgemeines") haben wir die Tendenz unseres Psalmes 77 als eine den im folgenden Kapitel 78 gegebenen historischen Rückblick vorbereitende erkannt.

Wir lernen hier das Gefühlsleben des unter dem schweren Druck des Galuth leidenden Volkes Israel kennen und es verstehen, daß die stummen Dulder zur Vertiefung in sich selbst und in den Gang der eigenen Geschichte gedrängt werden. Aus der Jetztzeit, die die zum Exil Verurteilten ächtet und entrechtet, flüchten sich diese in die „Jahre der Vorzeit", in denen ihre Väter, sichtbar von Gott geführt, die Wunder der Gotteswaltung gesehen. Diese Daseinsflucht aus dem Reiche der traurigen Wirklichkeit in das der Erinnerung wird von manchem himmelan dringenden Aufschrei aus Not und Pein unterbrochen.

Diese Unterbrechungen, diese Zwischenrufe des von der Gegenwart mißhandelten, an seiner Vergangenheit zehrenden und auf die

Zukunft hoffenden Volkes will unser Psalm — vorwegnehmen, damit die im folgenden Kapitel beginnende Rekapitulation der Geschichte dieses Volkes von dem Tage an, da es ein Volk geworden bis auf David, ihren ruhigen, ungestörten Verlauf nehmen könne.

Was Wunder, daß hierbei dem fast Verzweifelnden stürmische, an die Vorsehung gerichtete Fragen sich entringen!

„Hat Gott das Begnaden vergessen? Hat Er im Grimme sein Erbarmen verschlossen?" (V. 10.)

Es sind dies wilde Fragen, die sich aufbäumen aus bangem, der Verzweiflung wehrendem Herzen, wild stürmend wie mächtige Gewässer und wogendes Meer, und sie glätten sich wie „das Meer, durch das Dein Weg", wie „die mächtigen Gewässer, durch die Dein Pfad" ging, Gott!

Es wallt und wogt in diesem Psalm auf und nieder vom unermeßlichen Schmerz zum unaussprechlichen Trost, das „verschmachtende Gemüt", die „der Tröstung sich weigernde Seele" und der „grübelnde Geist" geben einander Frage und Antwort und all dies so kurz und knapp und unvermittelt überraschend, daß uns vor plötzlich tiefer Ergriffenheit nicht Zeit bleibt uns zu besinnen.

Wir sollen auch nicht unsern Scharfsinn an der Lösung des göttlichen Problems erproben. Nur fühlen sollen wir, tief und innig das Eine fühlen:

„Geführt hast Du, Gott, wie Schafe, dein Volk mit der Hand Moscheh's and Arons!"

Das ist der Ton, den Assaf, der Saitenspieler auf „ידיתון", anschlagen wollte für sein kommendes lehrhaftes משכיל-Lied.

Einzelnes:

1) למנצח Wie wir bereits zu Ps. 39, 1 bemerkt, läßt sich die an das Wort ידיתון geknüpfte הדרשה der Midraschweisen: עַל הַדְּתוּת וְעַל הַדִּינִין וְעַל הַגְּזֵרוֹת שֶׁל צָרָה (רשי שם ובאן) mit dem aus dem einfachen Wortsinne sich ergebenden פְּשָׁט sehr wohl vereinigen.

ידית, analog dem Worte שבית, kann sehr wohl die von der Gotteshand, יד, ausgehende dem einzelnen Menschen oder dem ganzen Volke bestimmte Schickung bedeuten, und diese Bedeutung kann in einem Instrumente, dem allegorisch der Name ידיתן oder nach dem קרי, ידותן beigelegt worden, ihre Verkörperung gefunden haben.[1])

[1]) Vgl. Hirsch zu Ps. 39, 1 über den Unterschied zwischen ידותן und ידיתן.

2) קולי Meine einzige Zuflucht ist אלדים und zu Ihm allein sucht und findet meine Stimme ihren Weg. — Im Rate der Fürsten wie im Kreise der Völker, in den Hallen des Rechts wie vor den Toren menschlichen Erbarmens bleibt in den Zeiten des Galuth so oft Israels Stimme ungehört. Zu Gott meine Stimme! Das hält mich aufrecht, und so schreie ich auf. Dieses Aufschreien bringt mir Erleichterung. Ja, meine Stimme zu Gott! Das ist ja alles, was mir nach der Zerstörung der göttlichen Wohnstätte auf Erden geblieben ist. So neige mir das Ohr! Das Gebet, wie es aus gequältem Herzen zu Gott emporsteigt, ist an sich diesem Herzen ein Bedürfnis. Nicht die Not lehrt mich beten, sondern das Beten lehrt mich die Not ertragen. Ich liebe dieses Beten, es ist mein unentbehrliches, mein einziges Band, das die Seele in mir mit meinem Gotte verbindet. Du hörst es, Gott, wenn ich bete, so vernimm es, wenn ich bitte! Dieselbe Idee vom innern Liebesdrange unserer Seele zum Gebete auf unseren Lippen kehrt in Ps. 116, 1—2 in den Worten wieder:

„Ich liebe — denn Gott hört — meine Stimme, ja meine flehenden Bitten. Denn er neigte mir sein Ohr. Und so will ich alle meine Tage (zu Ihm) rufen!"

Demnach wäre ידי Objekt zu דרשתי[1]) und נפשי wäre Subjekt zu מאנה, לא תפוג, נגרה. —

Das Targum sieht in „ידי" die sich offenbarende Gottesmacht, wie sie in heiligem Momente die Propheten erfaßte, um ihnen in überwältigender Weise die Aufträge Gottes an das Volk und an die Menschheit zu übergeben, wie es Jechesk. 1, 3 heißt: ותהי עליו שם יד ה' und zu נגרה denkt sich dasselbe Targum das Wort עיני = mein Auge als Subjekt hinzu.[2])

Wir lassen es dahingestellt sein, ob es sich mehr empfiehlt נגרה = fließen durch עיני stillschweigend zu ergänzen oder lieber

[1]) Vgl. Abarbanel Ps. 116, 1 und nach ihm: Hirsch z. St. In diesem Sinne ist das לא מצאנו ידינו ורגלינו בבית המדרש im Talmud oft gebraucht.

[2]) Der Wortlaut des Targum ist:

ביום עקתי אולפן מן קדם ה' תבעית שרת עלי נבואה בליליא
זלגת עיני דמעתא ולא תפוג טריבת לאתנחמא נפשי:

Ibn Esra erwähnt eines großen Gelehrten, der in seinem ansehnlichen Werke irrtümlicherweise ידי so erklärt, als ob עיני und nicht ידי stünde Es scheint, als wenn Ibn Esra die obenerwähnte Auffassung des Targum außer Acht gelassen, und darum jenen „חכם גדול" mißverstanden hätte. —

schon נגרה als Prädikat zu dem am Schlusse stehenden נפשי in Beziehung zu setzen, da weder aus sprachlichen noch logischen Gründen gegen die letztgenannte Auffassung etwas einzuwenden ist. Auch von der Seele kann ja gesagt werden, daß sie in Wehmut dahinfließe.

Jedenfalls hat die Auffassung des Wortes ידי als Vocativ im Satze viel Wahrscheinlichkeit für sich. Wir hätten demnach zu übersetzen:

„Am Tage meiner Not, mein Herr, suche ich (Dich), meine mir zur Erscheinung kommende Macht! Nachts fließt ohne Unterlaß dahin und weigert sich der Tröstung — meine Seele." —

Zur Stütze dieser Auffassung mögen folgende Momente dienen:

Erstens verlangt das Tonzeichen unter ידי als לגרמיה eine dieses vom folgenden Worte trennende Pause.

Zweitens finden wir angesichts des diesem Psalm an die Spitze gesetzten ידיתון und der dieser Bezeichnung — nach obiger Ausführung — innewohnenden Bedeutung der Geschick austeilenden Gotteshand es sehr passend, daß der Psalmist hier seinen „Herrn" bei dem Attributivnamen: ידי = meine Hand! ruft. Es ist die Hand, von der meine prophetische Eingebung und mein ganzes Lebensgeschick stammt. —

Und legen wir diesen Ausruf dem in Galuthnot schmachtenden Volke in den Mund, so ist es erst recht am Platze, daß es nach der Hand forscht, die all die גזירות ודתות austeilt.[1])

[1]) Auch in Ps. 59 glauben wir im Laufe des Psalms das an das Titelwort ידיתון anklingende יד zu entdecken. Dort heißt es nämlich V. 11 mit sichtlicher Bedeutsamkeit: חבר מעלי נגעך מתגרת ידך אני כלית wo durch die Nebeneinanderstellung von ידך und אני die Tendenz des mit ידיתון bezeichneten Psalmes ins rechte Licht tritt.

Nach dem Obigen erklärt sich ein dunkel klingender Ausspruch des Midrasch, der folgendermaßen lautet:

ועתה אבינו אתה, אנחנו החומר ואתה יוצרנו (ישעי׳ ס״ד) אנכי הקב״ה לישראל עכשיו אני אביכם בשראיתם עצמיכם בצרה, קראתם איתי: אבינו! א״ל: הן! שנאמר (תהלים ע״ז) ביום צרתי אד׳ דרשתי (שמ״ר פמ״ו).

Allerdings, wenn wir in der Not zu Gott emporrufen, nicht nur weil aus Seiner Hand die Hilfe kommt, sondern weil wir die Gotteshand ידי, erkennen, die allein unsere Geschicke lenkt und uns geistig erhebt, die unser Volk leitet und seine Führer und Seher mit göttlicher Sehergabe belebt, so liefern wir den Beweis, daß unser Ruf nicht allein der Herzensangst, sondern auch, ja vorzüglich der Herzensgläubigkeit und der Gotteszuversicht entstammt. Vgl. „Hermon" S. 48.

4) אזכרה Zwiſchen dem אזכרה hier V. 4 und dem אזכרה in V. 7 und, des Weitern, dem ואמר in V. 11 und dem אזכיר in V. 12 ſpielen ſich die innern Vorgänge eines tief erregten Seelenlebens ab, das in Gott ſeine Kraft ſucht und in dem der Gottesgnade abgewandten — Galuthjammer ſein Leid findet. —

Der Pſalmiſt möchte, indem er ſich ſo ganz in die traurige Lage ſeines Volkes verſetzt, ſeinem Volke und ſich ſelbſt das ganze große Weh aus der Seele herausreden, aus dem Herzen herausweinen.

Da verſucht er es beim Gottesgedenken mit ruhig abwägendem Geiſte Freud und Leid auf die Wagſchale der ihm und dem Volke zugemeſſenen Schickungen zu legen und das, was geweſen iſt und was noch werden ſoll mit prüfendem Blick zu erforſchen.

Doch der Geiſt verhüllt und der Blick verdüſtert ſich. — Das Auge iſt ſtarr und hat keine Träne, der Mund iſt ſtumm und hat kein Wort. —

Dann tritt unter fortwährendem Gedenken der vergangenen Tage die mildernde Wehmut des Herzens hinzu. Die Herbheit des Gedankens verliert an Härte, und ein weicher Ton aus einſtigen in ſtillen Nächten erklungenen Melodieen — נגינתי בלילה — ſtiehlt ſich in den Bannkreis des ſtummen Schmerzes. Das Herz fordert ſein Recht, und der Geiſt regt ſich und ſucht durch höheren Schwung dem Banne zu entkommen. Nach dieſem zweiten „אזכרה“ dringt ein Lichtſtrahl in das verfinſterte Gemüt, und wilde Fragen flattern gleich den Vögeln der Nacht aus dem Dunkel empor.

Da findet der Sänger die Sprache wieder — ואמר — und das erſte Wort, das er ſpricht, iſt: ich bin krank! und: Gott allein kann es ändern!

Und nun erſt, da die Zunge gelöſt und der Geiſt vom Banne erlöſt iſt, wird der Sänger mitteilſam. Jetzt wird — unvermerkt durch קרי וכתיב — das אזכור zum אזכיר. — Auf dieſe Weiſe werden wir zu Zeugen der ſtillen Denk- und Gefühlstätigkeit unſeres Sängers — unſeres Volkes. Wir können es mit inniger Teilnahme verfolgen, wie der Gedanke ſich ſeiner Feſſel entringt und zum Worte formt. אזכרה und אהמיה = ſtilles Gedenken und lautes Stöhnen ſind Gegenſätze wie אשיחה und תתעטף רוחי = geiſtige Unterhaltung und geiſtige Umnachtung es ſind. Ebenſo ſind in

5) אחזת die offenen Augen, die der Schlaf meidet, und das traumhafte Dahinbrüten Gegenſätze. אחזת — Der Gedanke an

Dich, Gott, läßt die müden Augenlider nicht niederfallen. Ich bin beunruhigt und kann bei allem innern Drang zur Äußerung dennoch nicht reden נפעמתי ולא אדבר.[1]) —

Das Auge, durch höhere Gewalt offen gehalten, starrt in die Leere und hat keine Träne, der Brust entringt sich kein Seufzer und den Lippen kein Wort. Es ist alles stumm und still. Ist's die Stille vor dem Sturm? נפעמתי!

6) השבתי Welten wie Ewigkeiten in steter Wiederholung und stetem Wechsel — שנות עולמים umwogen in langen Jahresreihen mein Erinnern. Nur einzelne große Tage meiner Geschichte ragen aus dem wogenden Meere empor; sie sind wie hochragende Denksäulen aus vergangenen Zeiten — ימים מקדם — an diese kann sich mein Denken knüpfen, sie will ich überdenken: השבתי!

7) אזכרה Es bleibe dahingestellt, ob dieses בלילה ergänzender Umstand der Zeit zu אזכרה, oder Apposition zu נגינתי sein solle (Vgl. ראב"ע und רש"י z. St.), Ist's das letztere, so wird damit das süße nächtliche Saitenspiel von einst den Bitterkeiten der jetzigen Galuthnacht gegenüber gestellt.

Die Unterhaltung, in der das Herz zu Worte kommt — עם לבבי אשיחה — erhält ihren weichen, wehmütigen Zug, und der Geist, bisher vom dumpfen Schmerz im Banne gehalten, wird rege und sucht nach einem ihn befreienden Ausgang aus der stummen Umklammerung — ויחפש רוחי —

8) הלעולמים Irren wir nicht, so haben wir in den Versen 8—13 eine sehr wirksame Paraphrase des in V. 6 enthaltenen Gedankens über „Tage der Vorzeit" und „Jahre der Welten und — Ewigkeiten" שנות עולמים und ימים מקדם vor uns.

In V. 8 und V. 9 kehrt in הלעולמים und לדר ודר der Begriff עולמים in seiner Doppelbedeutung und in V. 11 in

[1]) Nach dieser Darlegung ist es leicht herauszufinden, daß das in den Vv. 4, 10, 16 dreimal wiederkehrende סלה, jedesmal einen Absatz markiert in dem vom dumpfen niedergedrückten Bewußtsein zum frei werdenden Geiste und Gemüte fortschreitenden Psalmliede.

Der erwachende Gedanke, das erwärmende Gefühl und das lebendige Wort — sie kommen nach und nach zur Geltung und lösen in Frage und Antwort die große Lehre aus: was es heiße, auf Gott hoffen! Im Innern des Psalmisten baut sich Stufe nach Stufe auf für den nach oben — nach außen drängenden Lehrgehalt, und an jeder Stufe steht das bedeutsame: סלה!

שנות ימין עליון das שנות aus V. 6 wieder, während in V. 12 das מקדם aus V. 6 in מקדם פלאך wieder erscheint.

Also treten die ימים מקדם שנות עולמים, vom Geiste in uns gesucht — ויחפש רוחי —, uns nochmals vor das Auge. Nur, daß die herben Gegensätze in ihrem unter dem Einflusse schöner, sänftigender Harmonien und weicher Herzenstöne — נגינתי בלילה עם לבבי אשיחה — gemildert und ausgeglichen erscheinen.

Sollten jene „Tage aus der Vorzeit", die als Gedenktage der Gottesgnade hoch emporragen, nicht den Zweck haben in „Welten und Ewigkeiten", Geschlecht nach Geschlecht hinein zu leuchten? Sollten diese Welten ins Meer der Vergessenheit untertauchen und sollte es nicht ein in der Gotteshand ruhendes, von Gott festgehaltenes Band der historischen Fortentwickelung geben, das Zeiten und Welten einheitlich umschließt und sich an ein von Gott gesetztes Endziel knüpft?

9) האפס Im vorigen Verse betraf die Frage die Persönlichkeit Gottes in ihren Entschließungen: „ולא יוסיף-„יזנח. In diesem Verse sind die Eigenschaften Gottes Gegenstand der Frage: Ist die Gnade Gottes für immer zu Ende? Ist die Verheißung abgetan für alle Geschlechter?

In גמר אמר לדר ודר liegt auch die Frage der Fortdauer des göttlichen Willens und Wortes über die Zeitdauer der Geschlechter hinaus. Sollte mit dem Abschluß eines jeweiligen Menschengeschlechts auch der Gottesspruch für die betreffende Geschichtsperiode seinen Abschluß finden, ohne nachhaltige Gültigkeit für kommende Zeiten? Das würde einen Bruch in der Kontinuität der Gotteswaltung bedeuten und für den ewigen Gottesspruch das Geheiß der Minute und für die Macht Gottes die Macht des Zufalls setzen. Es gibt nur einen Faden, der die Jahrtausende und ihre Geschichte durchziehen und zu einer Einheit verbinden kann: das ist der חוט של חסד, die Gottesgnade. Reißt dieser Faden entzwei, so fällt die Ewigkeit in Jahre, Stunden und Minuten, fallen die דר ודר in עולמים auseinander. —

10) השכח Noch ruht der Fragegeist nicht, und diesmal richtet er sich gegen die Persönlichkeit und die Eigenschaften Gottes zugleich.

Die Tätigkeit des Gunstbezeigens = הנה wird in חנות substantivisch gebraucht und „sein Erbarmen" als im Grimme verschlossen dargestellt.

השכח — oder אם קפץ באף Ist's Vergeßlichkeit oder Grausamkeit bei Gott?

Ein schreckliches Dilemma!

11) ואמר Der Schrecken lähmt die Zunge; die Erkenntnis des Schrecklichen löst sie.

Nein, es ist weder die Vergeßlichkeit noch die Grausamkeit Gottes, sondern meine menschliche Schwäche. חלותי היא und die Rechte Gottes kann es ändern.[1]) Auch wenn wir חלותי mit: meine Beschwichtigung (S. Chr. II. 33, 12, Hiob 11, 19, Ps. 119, 58 u. a.) übersetzen, was der Pielform mehr entspricht, bleibt der Sinn unserer Stelle derselbe.

Mit Bezugnahme auf das שנות, in V. 6 jedoch und mit Rücksicht auf unsere die Kontinuität des göttlichen Ratschlusses im Laufe der Jahre betreffende Bemerkung möchten wir auch hier שנות mit „Jahre" übersetzen. שנות ימין עליון bildet in dieser Verbindung einen eigenen Begriff. „Die Jahre der Rechten des Höchsten" — das will sagen: die Jahrtausende können nicht in einzelne einander entgegenstehende Jahre und Stunden zerfallen, denn sie sind von der Rechten des Höchsten gehalten. Was die ימים מקדם in Israels Geschichte verkünden kann und wird von den שנות עולמים nicht Lügen gestraft oder gegenstandslos gemacht werden.

Uns Menschen stehen die Zielpunkte der einzelnen Geschichtsperioden oft zu hoch, um sie zu erkennen, über ihnen jedoch schwebt die Rechte des Höchsten!

12) אזכיר Mein Gedenken wird unvermerkt zur Verkündigung der sich in allen Zeiten fortsetzenden Gottestaten מעללי יה.

כי אזכרה מקדם פלאך Indem ich mich der Vorzeit, meiner Vorzeit, erinnere und aus dieser Vorzeit Deine Wunder neu erstehen lasse, ist dies keine stille, akademische Geschichtsstudie, sondern eine Vertiefung in mein Geschichtsleben und in meine Aufgabe der Außenwelt, Völkern und Staaten gegenüber. — Die Wundertaten treten aus dem Rahmen der Volkschronik hinaus in die Welt und werden zu Taten des in seiner Welt Wunder wirkenden Gottes.

Heißt es oben V. 7 השבתי ימים מקדם, so heißt es hier: כי אזכרה מקדם פלאך, denn in der Erkenntnis und richtigen

[1]) Nach Károli Gáspár. Diese Auffassung hat vor andern üblichen Erklärungen in grammatikalischer und logischer Hinsicht manches voraus.

Bewertung des קדם liegt die Kraft des Sängers, von חשבתי zu אזכרה und von אזכור zu אזכיר fortzuschreiten.

13) והגיתי In solchem Lichte betrachtet nimmt alles und jedes höheren Wert an, was im Gotteswirken zu Tage tritt: ב כ ל פעלך, denn alles, auch das scheinbar Geringe, wird Teil des Großen, Bedeutungsvollen und gehört fortzeugend und entwickelnd zum ganzen Gotteswalten auf Erden.

Dem Blicke des sinnenden Volkes und dem seines Sängers tun sich die Werkstätten dieses alle Zeiten umfassenden und verbindenden Waltens auf, und in diesen Werkstätten (ובעלילותיך) ist alles Mittel und Zweck, Werkzeug und Werk zugleich.

14) אלדים Deinen Weg zu erkennen, o Gott, und zu wissen, daß er durch das Heiligtum führt — darauf kommt es an. Deiner Offenbarung auf Sinai gingen wunderbare, Deine Allmacht bekundende Taten voraus. Alle Welt sollte die Lehre gewinnen: welche Macht ist groß wie Gott?

15) אתה Du bist der Gott, der Wunder tut! Dieses Bekenntnis sollte Gemeingut der Völker werden, bevor Du Deinem Volke das teuerste Gut: die תורה und mit ihr die größte sittliche Macht herabreichtest.

Die Lehre von einem Gott sollte den Völkern nahe gelegt und ihrem Bewußtsein mit Macht zugeführt werden, bevor dem Volke Israel die Gotteslehre gegeben wurde. Auch dieses Völkerbekenntnis war ein „Heiligtum", durch das die auf Sinai zuschreitende und dann „vom Sinai kommende und vom Berge Paran einher strahlende" Gottheit ihren „Weg" nahm. —

16) גאלת Wir wissen, daß גאל nicht bloß befreien und erlösen, sondern auch einlösen bedeutet. Dieses aus Mizraims Knechtschaft erlöste Israel war von יעקב und יוסף her Gottes Eigentum und kam zurück in den Besitz Gottes.

Die „Kinder Jakobs und Josefs" — sie sind es, die zu „Deinem Volke", עמך (V. 21) wurden, und „משה ואהרן" (V. 21) haben weiter „geführt", was unter „יעקב ויוסף" begründet worden.

Wir haben hier die Ausführung des בעלילותיך אשיחה (V. 13) und die Bewahrheitung des Verhältnisses von קדם und שנות עולמים zu einander vor uns. —

עמך בני יעקב ויוסף סלה: Aus בני יעקב ויוסף heraus — עמך!

17) ראוך Die Abgründe, תהמות, die tief unten die über den Gewässern zur Erscheinung kommende Gottheit — ahnten, erbebten, da die Gewässer selbst beim Anblick Gottes kreisten.

18) זרמו Den Wolken entströmende Gewässer und dabei immer dichter, עבות, werdendes Gewölk, das Leben der Abgründe von unten, Donnerstimmen aus den Höhen von oben und darüber und dazwischen hin und her Deine fliegenden Blitzgeschosse! Das ist der das Lager Mizraims verwirrende Aufruhr, von dem 2. B. M. 14 gesagt ist: ויהם את מחנה מצרים.

Waren ja Blitz und Hagel als vernichtende Geschosse schon in Mizraim selbst, noch ehe die Gewässer des Meeres sich emportürmten und die Abgründe bebten, gegen die Egypter losgelassen. (Vgl. רד"ק z. St.)

19) קול Auch was die h. Schrift von der Meeresspaltung nicht berichtet, das Erbeben der Erde unter des Donners Wirbel und der Blitze Leuchten, schildert der Psalmist als die — natürliche Begleiterscheinung der übernatürlichen Revolution.

רגז ist das tief innere lautlose Erzittern. רעש ist der gewaltige, welterschütternde Ausbruch nach außen.

20) בים Aus Tausenden von Strömen und Strömungen wird das Meer, aus "מים רבים, das "ים". Tausende von in einander laufenden, in einen Hauptweg mündenden Pfaden führen dem Hauptwege selbst Leben und Bewegung zu; die "שבילים, dem "דרך". —

Durch das Meer geht Dein Weg, und Deine Pfade, die bei all ihrer Vielheit von Anfang an einheitlich sind (daher die sing. Lesart ושבילך für die Pluralform (ושבילין), gehen durch mächtige Gewässer, und Deine Spuren werden nicht erkannt.

Das in einander fließende Wasser hält ja keine Fußspur fest. Auch das Schreiten der Allmacht, bei dem das Erdenrund erzittert und der Abgrund erbebt, hinterläßt nur dann sichtbare Spuren, wenn der Mensch Augen hat, sie zu sehen, und Herz und Sinn, sie zu erkennen und festzuhalten.

Israel, zu dessen Rettung Gott das Meer gespalten und das mit seinen zwölf Stämmen die im Meer gebahnten Pfade durchschritt, verlor die Spur dessen, d r נוזר ים כוך לנזרים war, und ging in die Irre. (Vgl. Seforno z. St.)

21) נחית Du aber, o Gott, führst wie die Schafe Dein Volk mit der Hand Moschе's und Ahrons!

Diese beide Führer Israels waren dazu beeufen, ihrem — Deinem Volke die Wegspuren der Gottesleitung zu zeigen, damit dieses Volk diesen Weg erkenne und seine Spuren auch im Wüstensande nicht verliere.

Dieses Volk Israel folgt heute noch — nach Jahrtausenden den in תורה ומצוה kenntlichen Merkzeichen des Weges, auf dem Gott sein bedrücktes und verfolgtes Volk der sittlichen Vollendung zuführen will, und seine Führer sind: משה ואהרן.

Kap. 78.

Allgemeines:

In diesem Psalm hält Assaf Abrechnung mit seinem Volke. Die Vorgeschichte des Davidischen Königshauses wird vor unsern Augen entrollt, damit wir die Erwählung Davids als die im Gottesplane vorgesehene und durch die historische Entwickelung vorbereitete Schlußhandlung erkennen in der großen Volksaktion, in der die jüdische Nation und innerhalb derselben insbesondere die Stämme Ephraim und Juda die handelnden Personen sind. — Die Zeit der Richter, eingeleitet durch Josua aus dem Stamme Ephraim, und die des durch David aus dem Stamme Juda endgültig begründeten Königtums wird beleuchtet und dabei die pragmatische Methode angewendet.

Zu diesem Zwecke greift der Psalmist auf die Vorgänge zurück, die sowohl auf die innere nationale Entfaltung Israels, als auf die Stellung Israels den Außenvölkern gegenüber bestimmend eingewirkt haben. Diese Vorgänge werden im Lichte der Selbsterziehung des jüdischen Volkes betrachtet, sodaß sie in ihrem Zusammenhange ein deutlich erkennbares Bild, das aber nicht gerade ein Lichtbild ist, ergeben. Dit Pulsschläge der Nation sind in diesem Psalm hörbar. — Der Sänger greift sich und seinem Volke ans Herz und prüft es auf seine Kraft, und prüft es ganz besonders auf seine Treue oder Untreue gegen Gott. — Glaube und Unglaube, Vertrauen und Verzweiflung wechseln in der Darstellung des Plalmisten ab, jenachdem von Gottes Wundermacht oder Israels Ohnmacht, von der Erhabenheit der Führer oder der Gesunkenheit der Geführten — oder Verführten berichtet wird. —

Der Wüstengang Israels spiegelt sich in diesem Kapitel ab, und da fehlt es nicht an Erscheinungen im jüdischen Volksleben, die wir für bloße Luftspiegelungen in der Phantasie des Sängers, für Trugbilder dichterischer Gleichnisse halten könnten, wenn wir nicht aus dem unantastbaren Worte der Schrift es wüßten, daß diese Bilder Tatsachen und diese „Gleichnisse" Wahrheit sind. —

In der Rückerinnerung an das Geschehene geht der erzählende Psalmist bald vor- bald rückwärts, ohne eine streng chronologische Ordnung einzuhalten. Der Psalmist wollte ja auch nicht die Geschehnisse nachdichten und aus ihrer Wiedergabe ein kunstgerechtes Epos schaffen. —

Wir dürfen uns darum nicht wundern, wenn die „Söhne Ephraims" (V. 9) mit ihren Bogenschützen zuerst vorgeführt werden, und wir, zwischen דרוש und פשט schwankend, den Kampf, der gemeint ist, und die Zeit, in die er fällt, nicht mit historischer Genauigkeit bestimmen können. Nach den meisten Interpreten ist der in V. 9 angeführte Kampf, in dem den בני אפרים die Hauptrolle zufällt, späteren Datums als der Auszug aus Egypten.[1]) Kimchi setzt die hier angedeuteten Kämpfe in die Zeit der Wüstenwanderung und stützt sich dabei auf I. Chr. 7, 21, auf dieselbe Stelle, die von Raschi für die Annahme des דרוש als Beleg verwendet wird, nach der diese Kämpfe noch während der Galuthzeit in Mizraim stattgefunden hätten.

Andere Erklärer verlegen dieses Ereignis in die Zeit des heldenhaften Richters Ehud mit seinem Anhange aus dem Stamme Ephraim (Richter 3, 27) und wieder andere in die der David'schen Zeit unmittelbar vorhergehende Periode.

Jedenfalls bildet dieses chronologisch nicht ganz festgestellte Ereignis den Ausgangspunkt für die Vor- und Rückwärtsbewegungen des resümmierenden Psalmisten.

Wir möchten darum gerade an diese Stelle (V. 9) für die fortlaufende Entwickelung des Psalminhaltes eine Grenzmarke setzen und den Psalm in folgende drei Hauptteile teilen:

V. 1—8: Anrede des Psalmisten an sein Volk. — Legitimation des Redners als Mandatar vergangener Geschlechter, als

[1]) Entgegen der Agada im תרגום ירושלמי z. St. die die בני אפרים von Egypten aus auf eigene Faust einen Kriegszug unternehmen und besiegt werden läßt.

Träger der den kommenden Generationen zu erhaltenden, in Zeugnis, Lehre und Leben zu bewährenden תורה.

V. 9—64: Rekapitulation der Geſchichtsentwicklung des Volkes vom Auszuge aus Mizraim bis zur Errichtung und — Vernichtung des Wohnzeltes Schilo, משכן שלה. — Des Volkes Abfall von Gott und ſeiner Rückkehr zu Gott, ſowie Gottes Zürnen und Erbarmen geſchieht in aphoriſtiſcher Weiſe Erwähnung. — Der Niedergang im Innern unter Chofni und Pinchas und die Niederlage durch die Philiſtermacht. — Es war, als ob der Hüter Iſraels ſein Hüteramt und das Volk ſeiner Hut — aufgegeben hätte. —

V. 65—72: Da zeigt der Hüter Iſraels der Welt, daß er wach ſei und ſeines Hüter- und Wächteramtes walte. — Für Joſef und Ephraim wird der Stamm Juda, und in dieſem Stamm „Sein Diener David erwählt". Der Hirt nach dem Sinne des ewig wachen und förſorgenden Gottes Iſraels iſt gefunden, „und er weidet ſie in Herzensunſchuld und leitet ſie mit weiſen Händen!"

Einzelnes:

1) משכיל Die Lehre in ihrer Geſamtheit, תורתי, dem Geſamtvolke, עמי; die einzelnen Sprüche und Weiſungen, אמרי פי, den Einzelnen, הטו אזנכם. —

לאמרי פי, den Ausſprüchen meines Mundes — das klingt — nach deutſcher Auffaſſung — ſtolz und ſehr ſelbſtbewußt. Im Geiſte der hebräiſchen Sprache wird unter אמרי פי ein Diktat der Weisheit, der Tugend und der Wahrheit verſtanden, das aus heiligen Höhen kommend vor allem den beherrſcht, dem es in den Mund gelegt iſt.[1])

Wenn meine in dieſem Pſalm gegebene Lehre auf Momente hinweiſt, die aus dem Worte der Schrift nicht herauszuleſen ſind und die als eine Ergänzung der Lehre Moſche's und des im Buche יהושע und שופטים enthaltenen Berichtes erſcheinen, ſo wiſſet, daß dieſe in Spruch und Geſang gekleideten Enthüllungen heiligen Urſprungs und mir רוח הקדש in den Mund gelegt ſind. (Vgl.

[1]) Vgl. Spr. 4, 5; 5, 7; 7, 24; wo der Sittenlehrer im Namen der Weisheit ſpricht, wie dies daſ. 8, 8 ausdrücklich auf חלא חכמה תקרא (daſ. 1) bezogen wird. In Spr. 6, 2 ſoll mit: נוקשת באמרי פיך נלכדת באמרי פיך eben das gegebene verpflichtende Wort als ein Heiligtum, das nicht zu entweihen iſt, hingeſtellt werden.

מהר״ט אלשיך z. St.) Bei dieſem Punkte angelangt mahnt uns die hohe Wichtigkeit des Gegenſtandes etwas bei der Frage zu verweilen: Was haben wir unter dem auf die Pſalmiſten, in erſter Linie auf König David, einwirkenden רוח הקדש zu verſtehen?

Wir denken natürlich nicht im entfernteſten daran, dieſes höchſt ſublime Thema hier in erſchöpfender Weiſe zu behandeln. Hier ſollen nur in aller Kürze die über das Weſen des רוח הקדש in ſeinem Verhältnis zur נבואה herrſchenden Meinungen einiger unſerer Meiſter der Interpretation verzeichnet werden.

Nach Targum Jonathan zu II. Sam. 23, 1 vernehmen wir aus dem Munde Davids eine Prophetie, נבואה.[1]) —

Ebenſo ſetzt Sifra „dieſe Worte Davids" den Worten unſeres Lehrers Moſche gleich inbezug auf ihre Tendenz als Prophetie und Ermahnung[2]), und Raſchi ſchließt ſich dieſer Auffaſſung an.[3])

Zwar laſſen die Worte Raſchi's an dieſer Stelle (II. Sam. 23, 1) die Deutung zu, daß zwiſchen dieſem Pſalmlied (in תהלים: Pſ. 18) und den übrigen Pſalmen hinſichtlich des Grades der göttlichen Eingebung zu unterſcheiden iſt. Allein in תהלים ſelbſt findet ſich an vielen Stellen die Bemerkung Raſchi's: בנבואה אמר דבר זה, ja, auch ראב״ע äußert ſich oft in dieſem Sinne, ohne es mit der Wahl des Ausdruckes נבואה oder רוח הקדש genau zu nehmen. (Vgl. ראב״ע zu Pſ. 69, 10. 78, 54: אולי התנבא.)

Dem gegenüber ſteht Maimonides mit ſeiner ſcharfen Unterſcheidung zwiſchen נבואה und רוח הקדש. Wie Maimonides[4]) zwiſchen der Prophetie Moſche's und der der andern Propheten ſcheidet, ſo zieht er eine Grenzlinie, bis wohin רוח הקדש reicht und wo נבואה anfängt. (מורה נבוכים מ״ה לשני)

---

[1]) ואלה דברי דוד האחרנים, תרגם יונתן: אלין פתגמי דוד דאתנבי לסוף עלמא ליומי נהמתא דעתידין למיתי.

[2]) אמרו בספרי: אלה דברי דוד, אלה הדברים אשר דבר משה, מה אלה דברי נבואה ותוכחה כך אלה דברי נבואה ותוכחה.

[3]) ואלה דברי דוד. נבואת דוד האחרונים ומי הם הראשונים דברי השירה האמורה למעלה אבל בכל שירות ותושבחות שאמר אין נקראים דברים (רש״י).

Von Abarbanel zu II Sam. 23, 1 in etwas abgeänderter Form angeführt. Vgl. auch hierzu I Chr. 25, 2: על יד אסף הנבא על ידי המלך.

[4]) יד החוקה פ״ז מה׳ יסוד תורה הי״ז ובמורה נבוכים ל״ה לשני.

Der רוח הקדש drängte und trieb den Sänger zur Schau in die Zukunft[1]), ohne ihm von vorne herein eine bestimmte, der Zukunft vorbehaltene Tatsache unverhüllt oder mit dem Gewande eines *im Voraus erklärten* Bildes bekleidet zu zeigen und als Auftrag — משא דבר ה׳ — zu übergeben. Der mit רוח הקדש Begnadete folgte in seinem Denken und Fühlen seinem innern Impulse und setzte seine ganze mit außerordentlichen Geistes- und Herzensgaben ausgestattete, ganz im Dienste von תורה ומצוה stehende Persönlichkeit ein für die Aufgabe, die er als unerläßlich ahnte und als zwingendes Gebot immer mehr erkannte.

Dieses Ahnen und Erkennen war von einer höhern, dem Sänger während der Erfüllung seiner Aufgabe zum Bewußtsein kommenden Eingebung beeinflußt und in die richtigen Wege geleitet. Dieser Einfluß machte sich auf die ganze Vorstellungskraft sowie auf die Kraft und Gestaltung des Ausdrucks des Sängers geltend. Der Psalmist strebte von innen heraus dem göttlichen Willen nach und dem ihm als von Gott gewollt vorschwebenden Ziele nahe zu kommen. In diesem Streben fand der Psalmist seine Genugtuung, und er stellte das Erstrebte und Erschaute unter das Auge Gottes und fühlte es, daß Gottes Auge darauf ruhe, er vernahm in seiner hehren Begeisterung die göttliche Sanktion: „Gott sah es, daß es gut sei!"

Unter der Macht des רוח הקדש war also die Subjektivität des Begnadeten nicht gebannt, sie blieb vielmehr in Tätigkeit, ja sogar in impulsgebender Tätigkeit, sodaß wir uns das Menschliche im gottbegnadeten Sänger nicht unterdrückt, sondern im fortwährenden Aufstreben zu dem in herrlichen Gnadenzeichen dem Sänger deutlich werdenden Gottesgeiste begriffen zu denken haben. — Dieses „Deutlichwerden" des Gottesgeistes in der Idee und im Worte erhebt den mit רוח הקדש begabten Sänger, den נעים זמירות ישראל, über den poesiereichen weltlichen Dichter, den man hyperbolisch einen „Sänger von Gottes Gnaden" zu nennen pflegt. — Dieser rein menschlichen Seite, die beim „lieblichen Sänger Israels" unserem Blicke sichtbar ist, haben wir es zu verdanken, daß wir uns an den Gesängen des תהלים sittlich stärken und erheben können.

---

[1]) רוח ה דבר בי ומלתו על לשוני ר״ל שהיא קביאתהו לדבר מאלו הדברים (מורה נבוכים שם).

Die Pſyche des Meiſters umſchwebt ſein Werk, und indem ſie ſich in den intimſten menſchlichen Beziehungen, im Kämpfen, Siegen und Erdulden vor unſerem Geiſtesblicke entſchleiert fällt es uns ſelbſt wie ein Schleier von den Augen, und wir ſehen den großen, edlen, gottbegnadeten Menſchen vor uns und können ihm nachſtreben.

Der mit רוח הקדש erfüllte Mann ſteht uns menſchlich näher als der נביא, dem die überirdiſche Macht der נבואה die eigene Subjektivität in Feſſeln gelegt und mit der beſtimmten Gottesſendung das beſtimmte Bild und Wort aufgetragen hat. —

Der נביא iſt von Gott auf die Hochwarte geſtellt, ſeine נבואה iſt etwas Fertiges, ſie ſchwebt wie das geſprochene und beſiegelte Gottesurteil über dem Haupte des Volkes oder der Völker, dem es gilt, und nur eine innere Wandlung im ganzen Weſen der Perſonen, nur תשובה kann an dem Fertigen, Beſchloſſenen etwas ändern.

Der איש אשר רוח בו׳, erarbeitet ſich den hohen Grad ſeiner Geiſtesvollendung, und indem er dies inmitten ſeines Volkes tut und das Volk die Seelenarbeit ſeines Mannes vom רוח הקדש geſegnet ſieht, wird er zum vorbildlichen Muſter eines dem göttlichen Wohlgefallen zuſtrebenden Lebens.[1])

So ungefähr unterſchieden ſich nach der Definition des Maimonides die Begriffe der נבואה und des רוח הקדש von einander.

Dabei ſucht Maimonides dem נביא noch immer einen gewiſſen Grad von eigener Subjektivität des Denkens zu wahren, indem er beim Propheten eine gewiſſe, ſeiner Individualität eigenen Naturanlage, alſo eine Prädeſtination zum נביא zur Vorbedingung macht.[2])

---

[1]) Es kamen auch Ausnahmsfälle, Momenteingebungen zu beſtimmten Zwecken vor. Solche Inſpirationen ad hoc, wie ſie beiſpielsweiſe bei יפתה ſtattgefunden, werden mit ותהי עליו רוח ה׳ (Richter 11, 29) oder mit צלח על (Richt. 14, 6, I. Sam. 10, 6) bezeichnet. Sie bilden eine beſondere Kategorie auf der Stufenleiter der Eingebungen und werden von Maimonides a. a. O. als Eigenart beſprochen.

[2]) רמ״כם כס׳ מורה נבוכים ל״ב לשני שמבי ראי׳ מהא דאמרו שבת צ״ב ונדרים ל״ח: אין השכינה שורה אלא על הכם נבור ועשיר (ולרעתם ז״ל חי׳ לו הני׳ אין הנבואה שורה) שהנבואה צריכה הכנה בסבע והאברכנאל ז״ל חולק עליו כי לא דברו החכמים ז״ל מהנבואה כי אם מהשכינה.

Don J. Abarbanel vertritt die von der im Obigen wiedergegebenen Ansicht Maimonides abweichende Meinung, daß die Einwirkung des רוח הקדש erst bei der Sprache beginne, in der die dem Sänger offenbar werdenden Erscheinungen und Vorstellungen ihren begeisterten Ausdruck finden. Die gehobene Stimmung, die den Sänger zum Seher macht und die aus den Gründen der Vergangenheit und Gegenwart schöpfende Weisheit, die auf die Gefilde der Zukunft hinschaut, ist im Sänger vorhanden, und nur die besonders wirksame Kraft der Rede, in der die Vorstellung des Sängers sich formt, stammt von oben, vom רוח הקדש, der ohne eigentliche Verbalinspiration in dieser Redekraft sich offenbart. —

Das Wort des נעים זמירות ישראל ist kein Diktat des רוח הקדש, allein es hat im רוח הקדש seinen Ursprung:

„Spruch David's, des Sohnes Fischai und Spruch des hocherhobenen Mannes, des Gesalbten des Gottes Jakob" (II. Sam. 23, 2). Hiermit will er sagen: Als Sohn Fischais weder Fürst noch Abkömmling einer Dynastie, wurde er erhoben nicht um seiner selbst und seines Heldentums willen und überhaupt nicht durch Menschen, sondern durch den Gott Jakobs, dessen Gesalbter er ist." Dies die Legitimation als König.

Und den Seelenadel dokumentiert David „in seiner Eigenschaft als der liebliche Sänger Israels, der seine Gesänge und Lieder zu dem Zwecke abgefaßt hat, daß sie in Gottes heiliger Wohnung gesungen werden mögen.

Damit nun keiner denke, er, David, habe diese Gesänge verfaßt nach der Art anderer Meistersänger und Künstler nur kraft der ihm innewohnenden poetischen Begabung und im Geiste der eigenen Weisheit und Vernunft, darum beteuert er, daß diese seine Lieder durch den Einfluß einer von oben kommenden, von Gott verliehenen Eingebung entstanden und daher als die Kundgebung des heiligen Geistes רוח הקדש zu betrachten seien.

Daher der Satz: Der liebliche Sänger des Liedes Israels. Der Geist Gottes redet durch mich, und sein Wort ist auf meiner Zunge!

Erwäge wohl diese Erläuterung, denn in ihr liegt angedeutet der Unterschied, der zwischen der wahren, eigentlichen Prophetie — נבואה — und dem Grade des heiligen Geistes — רוח הקדש — besteht.

Die Prophetie, נבואה, als beeinflussende, von Gott ausgehende Kraft umfaßt und bewältigt gleichzeitig den menschlichen Verstand und die menschliche Vorstellungsfähigkeit. Die dem Manne des רוח הקדש zugewiesene Stufe aber hat nur Raum für den Einfluß, der die Sprache des Menschen und sein Verständnis beherrscht, sodaß der Mensch Reden von besonders innerer Gewalt führt und sie mit der Überzeugung der Weisheit und der Anmut des Liedes wirken läßt.

Also: der Mann des רוח הקדש ist nicht berufen furchtbare Erscheinungen zu sehen und in die höchsten Begriffe vom Wesen Gottes auf übernatürliche Weise einzudringen, sondern nur der Weisheit und dem Liede den möglichst vollendeten Ausdruck zu geben. Wenn David sagt: Der Geist Gottes redet durch mich und sein Wort ist auf meiner Zunge, so will er damit nicht sagen, daß Gott ihn so angeredet habe wie Er die Propheten angeredet, sondern nur, daß der heilige Geist ihn, den Sänger David, begleitet habe — שרוח הקדש הי׳ מלוה איתו לדבר ומלתו ובחו האלקי הי׳ עליו לשונו לדבר צחות — und göttlich Wort und göttliche Kraft sich auf den Lippen des Sängers niedergelassen, damit die Rede lieblich — herrlich von den Lippen fließe."

So weit — fast buchstäblich — die Äußerung Abarbanels (in seinem Kommentar zu II. Sam. 23, 2) über dieses Thema, und er fügt noch hinzu: „So hat es auch der Verfasser des „More" Abschn. 45, Teil 2 erklärt."

Wir ersehen daraus, daß Abarbanel seine Gegensätzlichkeit zu Maimonides hinsichtlich des in Frage stehenden Themas: נבואה und רוח הקדש so viel wie möglich abzuschwächen und uns ein Mittel zu bieten sucht, aus den Liedern unseres Psalmisten des Sängers im Worte sich offenbarende eigene Psyche heraus zu vernehmen.

Jedenfalls dürfte dieser an der Hand unserer Meister unternommene Streifzug auf metaphysischem Gebiete uns einen besseren Einblick in die Seelenvorgänge unserer Sänger und Seher und vielleicht auch ein besseres Verständnis unseres Verses und namentlich der Worte אמרי פי und תורתי gewähren. —

2) אפתחה Im Gleichnis, משל, dient das gebrauchte Bild dazu die Sache, die das Bild bedeutet, klar verständlich hervortreten zu lassen und von der Seite, die besonders ins Auge gefaßt werden soll, zu zeigen. Das משל beherrscht die Richtung des Betrachtenden,

indem es ſeinen Gegenſtand in das gewünſchte, beſtimmte Licht ſtellt. Im חידה (von חדד = ſcharfſinnig ſein) erſcheint der Gegenſtand ungenannt in das rätſelhafte Wort der Umſchreibung gekleidet, und Aufgabe des Scharfſinns iſt es, ihn zu enthüllen. (Vgl. ראב"ע und רד"ק z. St.)

Oft bleibt es dem kommenden Geſchlechte vorbehalten das aus der Vorzeit überkommene — Rätſelhafte zu löſen.

Die Wunder der Vorzeit ſind für die Gegenwart Quellen der Belehrung, und an dem weiſen Lehrer iſt es, dieſe Quellen in Fluß zu bringen und in ſeine Zeit, in der er lebt, hinein zu leiten: אביעה חידות מני קדם!

3) אשר Was wir vernommen, iſt uns zum innerſten Bewußtſein gebracht worden und ſoll uns fortwährend zum Bewußtſein und Verſtändnis gebracht werden durch תורה. — Was wir aus der Vorzeit als Wahrheit überkommen haben, iſt uns von unſern Vätern erzählt und bezeugt und ſteht uns unverbrüchlich feſt. —

4) לא Darum ſollen wir das Überkommene nicht vorenthalten ihren, der Vorfahren, Kindern, מבניהם. Die Vorfahren haben auf unſere Nachkommen heilige Vaterrechte, die wir anerkennen nnd pflegen ſollen, indem wir ihre Kinder zu den Trägern ihrer — unſerer Traditionen heranbilden und ihnen und ihrer Lebensaufgabe hierdurch die Stetigkeit verleihen, die durch דור ausgedrückt wird. Auf dieſe Weiſe iſt die Verbindung zwiſchen dem älteſten Vorgeſchlechte und dem ſpäteſt nachlebenden דור אחרון hergeſtellt und für die Verkündung Gottes als allmächtiger Wundertäter für alle Zeiten geſorgt. —

5) ויקם Feſtſtehendes Zeugnis liegt in Jakobs gegründetem Hauſe. Der unbeugſame Glaube an den ewigen, einzigen Gott bildet die Grundlage dieſes Hauſes, und der ſterbende Vater Jakob hat vor ſeinem Tode ſeinen Kindern das Zeugnis der Gotteseinheit „ה' אחד" übergeben. Dazu kam die auf dem Berge Sinai dem Volke Israel geoffenbarte, durch Moſche ganz Israel vorgelegte Lehre וזאת התורה אשר שם משה לפני בנ"י.

Die תורה beſtätigt im erſten Worte ihres Zehngebotes das Zeugnis Jakobs und übergibt den Vätern im lebennormierenden Gebote das Mittel, ihre Kinder und Kindeskinder zum Wiſſen und Erkennen, zum Lehren und Leben im Geiſte dieſes Gebotes zu erziehen.

להודיעם — צוה — תורה — עדות — Hierin liegt die Aufgabe, in die יעקב und ישראל sich zu teilen, an der Vor- und Nachgeschlechter einheitlich zu arbeiten haben.[1])

6) למען Nur so können Wissen und Überlieferung — ידעו und יספרו — Forschung und Geschichte sich durchdringen.

7) וישימו Nur so entsteht ein Gottvertrauen, das wie ein Lendengurt (כסלם) den ganzen Menschen, das ganze Volk aufrecht hält und das Zeugnis der Geschichte im Gedächtnis unvergeßlich, und das Gottesgebot im Geiste und Herzen wohl verwahrt sein läßt: ולא ישכחו מעללי אל ומצותיו ינצרו!

8) ולא יהיו Die Warnung: „und sie sollen nicht sein wie ihre Väter gewesen" ist die weitere Ausführung des Grußes dieser Väter an „ihre Kinder", den wir ja *ihren* Kindern nicht vorenthalten dürfen — לא נכחד מבניהם!

Bei aller gebotenen Verehrung der Vorväter bleibt die Wahrheit das höchste, am meisten zu verehrende Gut.

Aus jenem Reiche, in dem nur Wahrheit wohnt, lassen die Väter ihre Stimme vernehmen und richten sie ihr Wort an die späten Enkelkinder: hütet euch vor den Irrtümern, denen wir verfallen waren!

---

[1]) Eine an den V. 5 ויקם עדות anknüpfende Stelle im ודר דפ' האזינו bringt uns das nutzertrennliche Verhältnis zwischen עדות und den unter דעות begriffenen Kategorien von תורה ומצוה zum klaren Verständnis. Die Stelle lautet:

כתיב (ש"א ב') כי אל דעות ה' ובספרא דאגדתא תנינן כי אל דעות ה' אל תקרי דעות אלא עדות. דהוא סהדותא דבלא סהדותא דתרין הולקין בד"א ויקם עדות ביעקב:

Hiermit werden die beiden Hauptteile des תורה-Inhalts: der geschichtlich nationale und der religionsgesetzliche Teil als die zwei Zeugen für die Evidenz der in der תורה berichteten Tatsachen und anbefohlenen Satzungen aufgerufen. „Nach dem Ausspruch zweier Zeugen besteht eine Sache. Fehlen diese Zeugen, oder fehlt einer von ihnen, so wird in vermögensrechtlichen Angelegenheiten eine ausgleichsweise Teilung des in Frage stehenden Betrages vorgenommen — הולקין.

Gefährlich ist nun aber eine solche Teilung im תורה-Gute. Wenn man diese תורה in nationale und religiöse Tendenzen zerteilen, wenn man die beiden Zeugen עדות und דעות auseinander halten will, so entsteht ein Riß, der durch die einheitliche תורה und durch das gespaltene Israel geht. Zwischen דעות und עדות darf es nie zum הולקין kommen!

Geschichtszeugnis und Sinailehre — לא ישכחו מעללי אל ומצותיו ינצרו ist den nachgeborenen Geschlechtern, בנים יולדו, zur Wahrung und Betätigung übergeben. O, es hat ein Geschlecht gegeben, das gegen diese Doppelpflicht schwer gesündigt, das als דור סורר ומרה das in ihm wundervoll bewiesene Gotteszeugnis tätlich verleugnet und als דור לא הכין לבו der Gotteslehre das Herz verschlossen hat. Ihr sollt nicht sein wie dieses Geschlecht! ולא יהי׳ כאבותם — Das klingt wie der Widerhall des Rufes, den der große Führer jenes irrenden Wüstengeschlechts, משה רבנו, an die nachkommenden Geschlechter ergehen läßt:

לא תעשון ככל אשר אנחנו עשים פה היום איש כל הישר בעיניו! (דברים י״ב ח׳)

Tut nicht so, wie wir heute hier tun, jeder alles was ihm gut dünkt!

לא הכין לבו bezeichnet das Fehlen einer Tätigkeit, ולא נאמנה את אל רוחו das Fehlen eines wünschenswerten Zustandes. Die Treue ist nicht Produkt eines Entschlusses, sondern unausbleibliche Sache der zur Natur gewordenen Gewöhnung. Geht die treue Anhänglichkeit an Gott und seine Lehre als mächtiger Geisteszug durch's Volk, so wird das Herz eines Jeden im Volke gute, gottgefällige Entschlüsse fassen.

9) בני אפרים Bereits oben unter „Allgemeines" haben wir die verschiedenen Meinungen der Interpreten über die mit diesem Verse bezeichnete Zeitepoche kennen gelernt. Da uns, wie wir uns gestehen mußten, dabei, was den Zusammenhang der bezüglichen Epoche mit den Söhnen Ephraims und das Verständnis der gegen die Söhne Ephraims gerichteten Anklage betrifft, zu wünschen übrig blieb, so sei es gestattet noch einer Vermutung hierüber Raum zu geben.

Der endgültigen Sicherstellung des Thrones Davids und seiner Anerkennung seitens ganz Israels gingen zwei wichtige Ereignisse unmittelbar voraus:

Die Niederlage Absaloms und die Auslieferung und Vernichtung des Rebellen Scheba, des Sohnes Bichris.

Welcher Stamm Israels es nun gewesen, der zuerst die Erhebung Absalons gegen den eigenen Vater und bald darauf die Rebellion Scheba's gegen den König David in hervorragender Weise unterstützt habe, ist weder im Buche Samuel noch im Buche der

Chronik ausdrücklich gesagt. Indessen liegt die Vermutung nahe, daß der später unter Jerobeam zum Ausbruch gekommene Aufstand zunächst innerhalb des Stammgebietes Ephraim, der die Teilung des Reiches in zwei Teile, Ephraim und Juda, zur Folge haben sollte, schon früher bei jeder sich darbietenden Gelegenheit in demselben Stammgebiete zu keimen begonnen habe.

ברפאי לישראל ונגלה עון אפרים ורעות שמרון „Will ich Israel heilen, so wird offenbar die Schuld Ephraims und die Schlechtigkeit Schomrons" (Hos. 7, 1).[1])

Wir wissen es nun sehr wohl, daß dieser Ausruf des Propheten Hosea dem „Ephraim" von später gegolten habe, den Söhnen Ephraims, die unter dem Rufe: יום מלכנו, dem erhobenen Gegenkönig zujubelnd ihre Bacchanalien gefeiert.

Doch wissen wir es auch, daß die Wurzel eines Baumes in demselben Boden zu suchen ist, auf dem er steht, und daß diese Wurzel oft tief verborgen liegt.

Der Baum, der die bittere Frucht der Spaltung des Reiches und des Abfalles vom Königshause David getragen, stand auf dem Boden Ephraims. Da wuchs er in die Höhe, und da ist seine Wurzel zu suchen. —

Wir glauben sie auch zu finden.

Die Entscheidungsschlacht, die Absalom den Tod und König David nebst der tiefen Trauer um den gefallenen Sohn die Sicherheit seines Thrones brachte, fiel „im Walde Ephraims" (II. Sam. 18, 6). Allem Anscheine nach war dies vom Hauptanhange Absaloms, nämlich von den Söhnen Ephraims so veranstaltet.

Der etwas dunkelspurige — Ehrenmann שבע בן כברי der II. Sam. 20, 1 als איש בליעל und איש ימיני eingeführt wird, war, er mag nun seiner Abstammung oder seiner Gesinnung nach zu dem Stamme oder den Parteigängern der entthronten Dynastie Sauls gehört haben, „ein Mann vom Gebirge Ephraim".[2])

---

[1]) Das den Söhnen Ephraims angedrohte: ישיבו לא על היו בקשת erinnert an unser: בני אפרים נשקי רומי קשת רמיה (הושע ז׳ט׳ז) הפכו ביום קרב.

[2]) Mit הר אפרים wird das Gebiet des abgefallenen Zehnstämmereiches bezeichnet, so in II. Chr. 19, 4: וישב יהושפט בירושלים וישב ויצא בעם מבאר שבע עד הר אפרים וגו׳ wo wir die genannten Grenzen in geographischem und politischem Sinne zu verstehen haben.

Dies, vor allem, wird vom General Joab betont, da er in der Festung seine Auslieferung fordert:

לא כן הדבר כי איש מהר אפרים שבע בן בכרי שמו נשא ידו במלך בדוד וגו׳ (שמואל ב ׳כ׳ כ״א).

Diesem Manne vom Berge Ephraim war es ganz merkwürdigerweise gelungen, gleich nach der erfolgten begeisterten Huldigung, die nun endlich auch der Stamm Juda seinem Stammessohne dargebracht, den Aufruhr in ganz Israel zu entfesseln und אין לנו חלק בדוד ולא נחלה לנו בבן ישי איש לאהליו ישראל! zum Feldgeschrei zu erheben. Diesem Feldgeschrei war alle Mannschaft Israels, von David abfallend, gefolgt, wie ausdrücklich berichtet wird: ויעל כל איש ישראל מאחרי דוד אחרי שבע בן בכרי (שם א-ב).

Sollten wir in diesem שבע בן בכרי nicht einen gefährlichen Agitator vor uns haben, der auch schon zur Zeit Absaloms unter der Aegide Achitofels seine bewaffnete Hand im verbrecherischen Spiele gehabt?

Ein vom König David seinem General Abischai gegebener Befehl scheint in seiner Begründung diese unsere Frage zu bejahen: „David sprach nämlich zu Abischai: jetzt wird uns Schewa, der Sohn Bichri's, übleres tun als Absalom . . . ." (ebenda V. 6)

Wir werden wohl nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, dieser „Mann vom Berge Ephraim" habe auch seine Rolle — und keine Nebenrolle — gespielt, in dem bittern Kampfe Absaloms, der im „Walde Ephraims" sein Ende fand. (Vgl. unsere Bemerkung zu בן ימיני Ps. 7, 1.) —

Der Name „בני אפרים", dürfte also nicht nur für die vordavid'sche Richterzeit, sondern auch für die den David'schen Thron bedrohenden Kämpfe, welchen später die von einem Sohne des Stammes Ephraim bewirkte Teilung des Reiches folgte, typisch sein.[1])

Der Ausdruck נושקי רומי קשת soll, ähnlich wie in 1. Chr. 12, 1—2 נשקי קשת מימינים וגו׳ besonders geschickte Bogenschützen bezeichnen. —

10) לא שמרו Ihnen allen — nicht einer bestimmten Generation —, die gegen den Willen Gottes und die erwählten Träger seines

[1]) Das הפכו ביום קרב in unserem Verse klingt an die von חושי dem אבשלום gegebenen Rat: ופניך הלכים בקרב (ש״ב י״ז י״א) zwar nur äußerlich, aber für unsere Auffassung dennoch bedeutsam an.

Willens ihren Menſchenwillen und ihre Waffenmacht geſetzt, ihnen wird vorgeworfen, daß ſie nicht gewahrt den Bund Gottes und ſich geweigert, in ſeiner תורה zu wandeln.

Sie haben an dem עדות ביעקב Untreue begangen und תורה שם בישראל durch ihr Tatenleben verleugnet.

Bundestreue und Plichttreue nach der Weiſung der תורה ſind unzertrennlich im Stehen und — Fallen.

11) וישכחו Sie vergaßen. Was man nicht treulich in der Erinnerung bewahrt und durch Erinnerungszeichen und Tateniibung pflegt, das vergißt man. Die natürliche Folge von לא שמרו iſt וישכחו. —

Und ſo vergaßen ſie nicht nur Sein Wirken, von dem die Vorgeſchlechter Zeugnis gaben als עדות ביעקב, ſondern auch die offenbaren Wunder, die Er ſie hat ſehen laſſen.

Wer all die Geſchehniſſe, die ſich neben und nacheinander in einer von Grund und Folge bedingten Weiſe in der Natur und in der Geſchichte vollziehen, auf die Gottesmacht zurückzuführen — vergißt, der wird auch für die den Werdegang von Grund und Folge verlaſſenden offenbaren Wunder eine andere Erklärung als die Gottesmacht finden oder doch zu finden vermeinen. Nur wer עלילותיו als Seine, als Gottes Werke im Gedächtnis behält ſieht in נפלאותיו Seine, Gottes, Wundertaten.

12) נגד Und nun wird in Ausführung des V. 8 ausgedrückten Wunſches: ולא יהיו באבותם zwiſchen den lebenden ſowie den kommenden mit בני אפרים typiſch bezeichneten bundesvergeſſenen Geſchlechtern und — אבותם die Parallele gezogen.

נגד אבותם Angeſichts ihrer Väter hat Gott in Egypten Wundervolles vollbracht. Jeder Tag des Daſeins und der Erhaltung des geknechteten Iſrael in Egypten war ein Wunder und konnte es beſtätigen, daß Gott die dem Vater יעקב gegebene Verheißung im „Hauſe יעקב" in Erfüllung bringe. Das ſahen die Väter אברהם יצחק ויעקב im Reiche der Geiſter, allein die Kinder — und das waren die Väter derer von den בני אפרים, — ſie ſahen es nicht.[1])

[1]) Dieſer Gedanke wird im ב"ר פצ"ב in folgendem herrlich dargeſtellt:
נגד אבותם עשה פלא ר' פנחס בשם ר' אושעיה אמר נטל הק"ב רגליו של יעקב אבינו והעמידן על הים וא"ל ראה נסים שאני עושה עם בניך ההי"ד (סי' ק"ד) בצאת ישראל ממצרים ישראל מבצרים סבא: ר' הונא בשם ר' אחא אמר אף רגליהן של אבות העמיד על הים ההי"ד נגד אבותם עשה פלא:

13) בקע Das Spalten des Meeres wird, obwohl es auf das Neigen Mosche's mit dem Stabe geschah, durch רקע in der קל=Form ausgedrückt, damit wir daraus trotz der scheinbaren Mittelbarkeit das direkte Eingreifen der Gottesmacht entnehmen. Das Weitere: ויעבירם und ויצב מים ist mit der הפעיל=Form bezeichnet, weil es Folge von בקע ים war. —

14) וינחם Wie das machtvolle Eingreifen der Gotteshand das Meer zwang mitten im Wogen zur steilen Wand zu erstarren, so wurden Wolke und feuriger Lichtschein zum ruhigen Geleit des Volkes entboten bei Tag und bei Nacht.

וינחם von נחה bedeutet eine in Ruhe vollzogene Leitung. Nach dem Sturm, der die Elemente gegen ihren natürlichen Lauf kehrt und die Sinne der Menschen verwirrt (ויהם ה'), die regelmäßige Ablösung von Wolke und Feuer, und in dieser Regelmäßigkeit dasselbe Wunder wie im Sturme scheinbarer Gesetzlosigkeit. —

15) יבקע Er ית', der בקע ים die Wasserflut zu einer Felsenwand umschuf יבקע צרים wird wohl auch Felsen zu Wasserquellen umschaffen können — und er schuf diese Quellen in der Wüste und tränkte da wie aus Wassertiefen — unermeßlich. —

16) ויוצא Aus dem Felsen ließ er Fließendes kommen und Wasser herabstürzen wie Ströme. Wie sich dort im ים סוף die Wasser zu Felsen emportürmten, so verwandelten sich in der Wüste Felsen in Sturzbäche.

Um uns diese Gegensätze und ihren Ausgleich durch den Willen Gottes vor's Auge zu rücken und in poetischer Verherrlichung der göttlichen Allmacht dem בקע ים das יבקע צרים folgen zu lassen hat der Psalmist von der Reihenfolge, in der sich die Wunder mit dem Manna und dem Felsenwasser vollzogen, hier abgesehen und des Manna erst nach dem Wasser Erwähnung getan.[1])

17) ויוסיפו Das wilde, mürrische Verlangen nach Speise war qualitativ eine größere Sünde als das stürmische Verlangen nach Wasser. War ja die Mannaspende voraus gegangen und das Volk vor dem Hungertode bewahrt. Daher: ויוסיפו. Das Sündhafte

[1]) Auf diese Weise findet die im Namen des ר' משה הכהן von ראב"ע z. St. aufgeworfene Frage ihre Beantwortung.

lag hier in der Anzweiflung der göttlichen Allmacht, wie dies durch להטא לו angedeutet und in V. 19 deutlich gemacht wird.

18) וינכו Nicht der Notschrei eines verhungernden Volkes ist es, der gerügt wird, sondern der Vorgang im Herzen, dieses Prüfen und Berechnen, das dem lauten Klagegeschrei vorausging. וינכו אל בלבבם לשאל אכל. —

19) וידברו Das Volk war gar nicht am Verhungern, als es Fleisch forderte, und ihre Not bestand in ihrem störrischen Sinne. Die wirkliche, verzweifelte Not hat keine zurechtgelegten Worte. Das aufrührerische Volk hatte aber solche berechnete und berechnende Worte, und das wird uns durch das וידברו באלקים אמרו in seiner Weise zu verstehen gegeben.[1]) Das ist eine förmliche Rede, die wir vernehmen, eine Rede, die ganz anders lautet als das kurze מה נשתה, mit dem Israel in der heißen, dürren Oede ציה seinen Führer Mosche bestürmt hatte.

היוכל Kann Gott auch dies?

20) הן Wie gütig werden die dem durstenden Volke erwiesenen Wohltaten Gottes zugegeben. Hat ja Gott das erquickende Naß in Strömen fließen lassen! Ob aber auch derselbe Gott imstande wäre Brot zu geben, bleibend, ausreichend zu geben — יוכל תת — ob er auch Fleischkost reichen, und nicht nur vorübergehend reichen, sondern auch regelmäßig vorbereiten — ob er ein Fleischproviantamt in der Wüste für sein Volk einrichten könne אם יכין שאר לעמו?

Ein Interpret[2]) findet die Güte, mit der das empörerische Volk für das große Wunder der so reichen Wasserspende Gott die Ehre gibt — zu gütig.

Er faßt darum diesen Vers הן הכה צור, als einen Zwischenruf auf, mit dem der Geist der Wahrheit — רוח הקדש die Klügelei des betörten Volkes unterbricht. Die Frage היוכל אל, wird mit der — ironischen Gegenfrage הגם לחם יוכל תת beantwortet. Das לעמו, spricht für diese auch sonst berechtigte Auffassung. —

21) לכן Nach der Auffassung, die in אמרו, V. 19 das Sprechen im Herzen, das Denken, ausgedrückt sieht, sagt unser Vers: Darum hörte es Gott dennoch. (רד"ק).

---

[1]) Nach ראב"ע ist unter diesem אמרו soviel wie אמרו בלבבם = sie dachten zu verstehen.

[2]) מהרי"ן יהויא ז"ל, הובא בס' מקדש מעט על תהלים.

Nach unſerer V. 19 gemachten Bemerkung liegt gerade in dem וידברו בא' אמרו die Anklage wegen überlegter, in wohlgeſetzte Rede gebrachter Empörung gegen Gott. Darum erweckt ſchon das Hören dieſer Worte den göttlichen Zorn: לכן שמע ה' ויתעבר.[1] —

22) כי לא Die Hülfe war vor Augen, und dennoch vertrauten ſie ſeiner Hülfe nicht: בישועתו, weil ihnen der feſte Glaube an Gott fehlte. Ohne אמונה kein בטחון!

23) ויצו „Und Er hatte doch den Wolken von oben geboten und die Türen des Himmels geöffnet.“ Der Mannaregen wird hier gleichſam vor unſern Augen auf natürlichem Wege nach dem Entwicklungsprozeſſe des gewöhnlichen vom Himmel fallenden Regens erzeugt. Die Zweifler glaubten nicht, daß Gott in der Natur Wunder wirken laſſen könne, da doch Gott im Wunder ſelbſt die Natur hatte wirken laſſen. —

24) וימטר Zuerſt עליהם und dann למו. — Was da auf ſie niederregnete war Manna und es gehörte zum Eſſen. Deſſen wurden die Empfänger ſelbſt erſt inne, als ſie die ſonderbare Koſt ſahen, ihr מן הוא fragten und indem ſie den Hunger ſtillten es erkannten, daß Gott ihnen hiermit Korn des Himmels gegeben.

25) לחם Nach ראב"ע und רד"ק ſind mit אבירים = Gewaltige die שהקים von V. 22 gemeint. Die Wolken entſandten ihnen das fertige Brot, und der Mann verzehrte es als ſeine tägliche Koſt. Das war die für die lange Reiſe beſtimmte Wegzehrung, die ihnen tagtäglich verabreicht wurde, täglich aufs neue von den אבירים bereitet und von Gott herabgeſandt zu ihrer aller Sättigung.

Mit אכל איש wird die Auserleſenheit der Gabe hervorgehoben und mit שלח להם die regelmäßige Wiederkehr und die Fülle der von Gott gereichten Nahrung für alle bezeichnet. —

26) יסע Durch die futurale Zeitform (ohne ויו ההפוך) ſoll die im 4. B. M. 11 berichtete Fleiſchverſorgung — שליו — gleichſam als vorauszuſehende Fortſetzung der mit der Mannaſpende vereint geweſenen durch Wunder herbeigeſchafften Fleiſchkoſt — שליו — dargeſtellt werden. Die Allmacht, die, wie es in V. 23 ſo ſchön geſagt

---

[1]) Die hier gebrauchten Ausdrücke לכן שמע, אש נשקה, וגם אף עלה decken ſich mit dem 4. B. M. 11 bei תבערה und קברות התאוה vorkommenden Bezeichnungen. So iſt vor allem unſer לכן שמע durch ויהי העם כמתאננים רע באזני ה' וישמע ה' gedeckt.

ist, die Himmelstüren geöffnet, um Manna herabregnen zu lassen: „ודלתי שמים פתח-וימטר עליהם מן", wird es auch vermögen den Ostwind am Himmel zu entfesseln — und Fleisch wie Staub hernieder regnen zu lassen: יסע קדים בשמים . . . וימטר עליהם כעפר שאר וכהול ימים עוף כנף

Wir hätten demnach hier wieder einen logischen und zugleich poetischen Anschluß vor uns wie oben in „בקע ים" und „יבקע צרים" (V. 13 und 15).

27) וימטר Obwohl beim Wunder des שליו der Ausdruck: ויגז = er (der Wind) hub ab, gebraucht ist (4. B. M. 11, 31), steht hier dennoch וימטר, um einerseits das direkte Wirken Gottes und anderseits die Ähnlichkeit mit וימטר עליהם מן hervortreten zu lassen.

וכהול ימים soll an die Herkunft des עוף כנף erinnern, von dem es (das.) heißt: ויגז שלוים מן הים. —

28) ויפל Er ließ fallen. Dieses ויפל erscheint uns wie eine Korrektur zu dem im vorhergehenden Verse gebrauchten poetischen „וימטר".

„ויפל" entspricht dem tatsächlichen Vorgang bei „den Gräbern der Lüsternheit" — קברות התאוה. Die beim מן in der milden „Regenspende" sich kundgebende Liebe macht einer ernsten, zürnenden Prosa Platz. Bezeichnender Weise fehlt zu ויפל das Objekt. Nicht die erhaltende Fürsorge leitete wie beim מן die spendende Gotteshand. Die Menschen konnten auch ohne עוף כנף am Leben erhalten werden. Lüsterne Verwegenheit hatte der Gottesmacht etwas abgetrotzt, und Gott ließ mit der Gewährung zugleich die Androhung schwerer Strafe ergehen, Er ית' ließ mit den leckern Wachteln zugleich die würgende Pest hernieder fahren. Er ließ herabfallen — ויפל — fraget nicht: was?

בקרב מחנהו und סביב למשכנתיו mit dem Suff. der dritten Person bezieht sich auf ביעקב und בישראל, gegen welche, wie in V. 21 gesagt ist, der lohende Zorn Gottes gerichtet war.

מחנה ישראל und משכנת יעקב waren vom Herabfallenden: von der Gabe und dem Zorn Gottes — betroffen. —

29) ויאכלו Dennoch aßen sie und sättigten sich sehr an der im göttlichen Zorn ihnen gewordenen Kost. Ihr Gelüst brachte er ihnen. Die Gier suchte Sättigung, und das Essen und Sattwerden — es erzeugte, „brachte neue Gier". ותאותם יבא להם Es war

nicht eine natürliche, von selbst kommende, sondern eine herbeigeführte Lust.[1])

Jene „Lüsternen" „המתאוים תאוה" hatten sich losgesagt vom göttlichen Wohlgefallen und von jeder von der Menschengesittung auferlegten Scheu und nur der Selbstsucht Gehör gegeben. Jenes Geschlecht stellte jenen „נפרד" dar, von dem später der weise König sagt:

לתאוה יבקש נפרד בכל תושיה יתגלע (משלי י"ח א').

„Nur nach Lust strebt der für sich allein Stehende und Sorgende, gegen alles Treffliche ereifert er sich."

30) לא זרו Mit der Sättigung stellte sich die Scheu vor der sündhaften Lust nicht ein. Sie wurden ihrer Lust nicht entfremdet (זר) und sie kamen nicht dazu den nach der Übersättigung sich einstellenden Ekel (זרא) zu empfinden.[2])

31) ואף Wie ihnen angedroht war, so geschah es, „und der Zorn Gottes stieg auf gegen sie".

Der Übermut und die begehrliche Sinnlichkeit wurden durch den Tod bestraft und niedergebeugt in den starken Männern und den aufstrebenden Jünglingen. Es wurde ihnen gezeigt, daß die Mannes- und die Jugendkraft andere Ziele haben müsse als üppige Fleischgerichte. Besonders die Jünglinge werden hier bei ihrem schönsten Namen genannt: ובחורי ישראל, um zu sagen, daß sie ihren Jugendmut entwürdigend ihrem Namen keine Ehre gemacht. —

32) בכל זאת Als Wundertäter im Gewähren und im Versagen hatte sich Gott geoffenbart, und dennoch neue Sünde und erneuter Unglaube.

33) ויכל Dieser Vers gibt der nun folgenden ganzen Periode des „Wüstengeschlechtes" während seiner Wanderung bis an die Grenze des verheißenen Landes ihre Signatur.

הבל und בהלה bildeten den nichtigen Inhalt der Tage und das erschreckende Ergebnis des aus solchen Tagen sich summierenden Jahres.

Die Männer und Jünglinge, die sonst so — mutig mit den Fäusten an die Himmelspforte schlugen und Fleisch forderten, sahen

---

[1]) Diese Gegensätzlichkeit soll wohl durch die mangelhafte Schreibweise des Wortes יבא, das יבוא gelesen wird, angedeutet werden.

[2]) והי' לכם לזרא (במדבר י"א) עין רש"י, רד"ק, ספורנו.

jetzt mit Schrecken in Kanaan die festen Städte „bis an den Himmel ragen", sahen die Menschen dort als lauter Riesen und sahen sich selbst als winzige Heuschrecken an.

Der Übermut der מתאוים schlug bei den מרגלים in Mutlosigkeit um, und diese machte wieder der Dreistigkeit: ויהינו Platz. — Nichts Nachhaltiges im Wesen und nichts Festes im Charakter, denn die Hohlheit — הבל hatte überhand genommen im Innern des Volkes und düstere Todesschatten bedeckten jede Jahresgrenze, an der die dem Untergang geweihten Söhne des betreffenden Jahrganges der Musterung ins Grab sanken.

34) אם הרגם So wechselten Abfall und Rückkehr, Sünde und Buße fortwährend mit einander ab, jenachdem der Todesengel über den Häuptern die Geißel schwang oder diese eine Zeit lang ruhen ließ.

ודרשוהו bezieht sich auf אף אלקים in V. 31 und in weiterer Linie auf כי לא האמינו באלקים in V. 21.

35) ויזכרו Der Name אלקים, der mit ודרשוהו im vorigen Vers gemeint, und der Name אל, der dort genannt worden — sie kehren beide in diesem Verse wieder.

Zu Zeiten wurden sie dessen inne, daß der Wechsel und das Schwanken nur in ihnen selbst liege, daß aber Gott ihr unveränderlicher Hort, und der höchste, die Naturkräfte meisternde Gott alle die Wunder vollbracht habe, nicht um seine Meisterschaft als oberster Künstler, sondern um sich zu zeigen als Einlöser seines Volkes, und um dieses Volk für seine Aufgabe im bewohnten Lande auf der Wüstenwanderung zu erziehen. —

36) ויפתוהו Anfangs, unmittelbar nach erfolgten Züchtigungen mochten sie selbst sich für gebessert halten und das in sich entdeckte gebesserte Herz vor Gott mit schönen Worten enthüllen. In der Tat war diese Besserung eine Lüge, und sie wußten es, daß ihr Herz kein Teil habe an dem, was ihre Zunge spricht, und so logen sie Ihm mit ihrer Zunge ובלשונם יכזבו לו. —

37) ולבם Die Übereinstimmung zwischen ihrem Herzen und Ihm יה׳ fehlte, der Grundton ihres ganzen Seelenlebens, die treue Anhänglichkeit an den Bund Gottes, war gefälscht. —

38) והוא Und Er bewährt sich als Erbarmer. — Er wird nicht müde zu verzeihen und den zur notwendigen Strafe losgelassenen Zorn wieder und wieder einzuhalten, damit nicht der ganze göttliche Grimm volles Verderben bringe.

39) ויזכרו Dem ויזכרו in V. 35 mit seiner Selbsttäuschung und seiner trügerischen Rede steht dieses ויזכר mit seiner Wahrheit und seiner Gnade gegenüber. Der Zwiespalt in ihrem Empfinden und Handeln erklärt sich aus dem zwiespältigen Wesen, das aus Fleisch und Geist רוח — בשר gebildet ist. Was unsterblich an ihnen, der Geist, geht fort und kehrt nicht wieder, und mit dem Fleische will Gott nicht ewig rechten. —

40) כמה Nochmals nimmt der Psalmist die Sündenliste Israels vor, und die gegen Gott gerichtete Widerspenstigkeit erscheint ihm in einem neuen Lichte. „Sie betrübten Ihn in der Einöde."

Wenn Israel sich nicht emporschwingen konnte zur Erkenntnis der alle Welten und Zeiten erfüllenden Gottesherrlichkeit, vor der der Mensch sich beugen soll in heiliger Scheu, und ihm Gott nur zum Bewußtsein kam in seiner engen Menschenwelt und in seiner Zeit als strafender und wieder begnadender Vater von Fall zu Fall, so hätte dieses eingeengte Bewußtsein schon hinreichen müssen Israel vor fernerem Abfall von seinem Gotte, dem erbarmungsvollen Retter in der Not, zu bewahren! Schon die Dankespflicht gegen den väterlichen Freund hätte sie, die auf die göttliche Gnade angewiesenen Kinder Israels, davon abhalten müssen, Ihn, den Freund, zu „kränken". Und sie kränkten ihn schmerzlich ויעציבוהו. Dieser menschlichen Beziehungen und Gefühlsregungen entsprechende Ausdruck ist der Stufe menschlicher Veredlung angepaßt, auf der — zum Mindesten — dieses Volk seinem ihm persönlich nahen Gotte gegenüber hätte stehen sollen.

41) וישובו Anstatt dessen immer wieder Zweifel und die göttliche Allmacht herausfordernde Prüfung. — Und sie hatten doch den Heiligen Israels in seinem hocherhabenen Gottesbegriffe begrenzt und nach seinen — Einzelleistungen eng umschrieben וקדוש ישראל התוו!

42) לא זכרו Auch der in diesem engen Kreise ihrer beschränkten Gottesanschauung hochragenden Mahnzeichen, auch der Gotteshand, die sich so deutlich gezeigt, auch des Tages, an dem Er sie befreit vom Dränger — alles dessen gedachten sie nicht. —

אשר פדם מני צר Nicht nur אל עליון גואלם des „Einlösers", der ihnen auf Momente in Erinnerung kam (V. 35), vergaßen sie, sondern auch der sichtbaren befreienden Machtentfaltung, die mit „פדם" bezeichnet wird, auch jenes Tages, da Gott gegen Egypten

wie Mann gegen Mann kämpfte, um Israel seinem Dränger abzuringen, sie gedachten seiner nicht.[1])

43) אשר Anders als in V. 12, wo es heißt נגד אבותם עשה פלא בארץ מצרים שדה צען wird hier nicht das נגד אבותם sondern das שם במצרים, der gegen Mizraim gerichtete Kampf und das die Gefilde Zoan's treffende Strafgericht betont. Es sollen hier die das פדם מני צר bewirkenden Kampfmittel genannt werden. Es soll dargestellt werden, wie die אותות ומופתים das mächtige Mizraim in seinem Innersten getroffen: שם במצרים und wie das verschonte und gerettete Israel undankbar gewesen.

44—51) ויהפך-ויתן-יהרג-ויסגר-ישלח-יפלם-ויך Die Serien der das Egyptervolk zu Wasser und zu Lande, in den Wohnhäusern und im Feldwuchs heimsuchenden vernichtenden Plagen werden, wenn auch nicht mit Einhaltung der in der Bibel verzeichneten Aufeinanderfolge, wiedererzählt. Daß es hier nicht auf eine genaue chronistische Wiedergabe der Reihe der Tatsachen ankomme, wird bedeutsam angezeigt durch die Weglassung des Waw consecutivum am Anfange der Worte: ישלח-יהרג-ישלח-יפלם in den Vv. 45, 47, 49 und 50. Dieses Alternieren des historisch berichtenden Waw mit der Futuralbildung ohne Waw gibt der Erzählung den Charakter der Ungezwungenheit, mit der die Poesie über die Geschehnisse dahinschwebt.

52—58) ויסע-וינחם-ויביאם-ויגרש-וינחו-ויסגו-ויבעיסוהו Hingegen setzt der Psalmist hier mit dem Waw consec. pünktlich genau ein. Hier, wo es sich um die schrittweise Heranleitung und Führung Israels zu seinem Ziele handelt, sollen wir auch auf den historischen Zusammenhang der durch die göttliche Vorsehung bewirkten Schritte aufmerksam gemacht werden. Namentlich tritt in ויסע-וינחם-ויביאם die Tendenz dieser Zusammengehörigkeit hervor.[2])

Gleich wohlgehüteten Schafen ließ Er sein Volk ziehen und hielt sie leitend als Herde zusammen in der Wüste. — Seine Führung war eine ruhige, sichere, sodaß sie nichts zu fürchten brauchten, während das Meer ihre Feinde bedeckte. So brachte Er sie in sein heilig Gebiet, zum Berg, den sich geeignet Seine Rechte. —

[1]) Vgl. unsere Bemerkung über den Unterschied zwischen נאל und פדה Pſ. 69, 19, Note.

[2]) Wir erinnern an das ויסע-ויבא-ויט (2. B. M. 14, 19—21) mit seiner traditionellen Tendenz der Zusammengehörigkeit.

Einen solchen Zusammenhang zeigte aber auch in trauriger Weise ihr Abfall von „Gott, dem Höchsten", wie dies wieder in וינסו-ויכעיסוהו dargetan wird.

Zurückweichend und treulos werdend, gleich den Vätern in der Wüste, verfehlten sie, im heiligen Gebiete des verheißenen Landes angelangt, das Ziel, das ihnen, ihren Kräften und Gaben hier gesteckt war. Sie glichen dem trügerischen Bogen, dessen Spannkraft dem Pfeile eine andere als die vom Schützen gewünschte Richtung gibt (Vgl. Raschi z. St.), נהפכו כקשת רמיה. —

ויכעיסוהו — יקניאוהו Die Klage unseres Lehrers Moscheh: „יקניאהו בזרים בתועבת יכאיסהו" (5. B. M. 32, 16) klingt aus diesen Worten wieder. Sie hatten das hehre, hocherhabene, von jeder menschlichen Leidenschaft freie Wesen Gottes zum Niveau ihrer Gottheiten ihrer במות und פסילים herabgedrückt und Ihm, dem Hocherhabenen ית', Neid und Eifersucht beigemessen, sie ließen Ihn erzürnt sein, sie, mit ihren Götterhöhen, und sie ließen Ihn eifersüchtig sein, sie, mit ihren geschnitzten Götzen.

59) שמע „Da hörte es Gott, und Er ließ aufwallenden Zorn zur Erscheinung kommen, und Überdruß hatte Er sehr an Israel."

Auch dieses שמע א' ויתעבר וימאס klingt an das Wort unseres Lehrers Moscheh: וירא ה' וינאץ מכעס (ebenda 19) auffällig an, wie das folgende ויטש משכן שלו als Ausführung des (ebenda 20) angedrohten: ויאמר אסתירה פני מהם gelten kann.

60—64) ויטש-ויתן-ויסגר-בחוריו-כהניו Weil Gott ein Zelt als Seinen Wohnsitz unter den Menschen erklärt hatte, zogen sie den Gottesbegriff von seiner Höhe zum menschlich Niedrigen herab und schufen sie dem משכן שלו und seinem Bewohner in במות und פסילים eine Nebenbuhlerschaft. Da verließ Er ית' sein Schiloh.

Ob hier unter עזו die heilige Lade oder das Volk Israel zu verstehen ist, erscheint nach der Meinung der Interpreten zweifelhaft. Wahrscheinlicher ist jedoch das Letztere, denn beim ארון wird in I. Sam. 4 wiederholt die Bezeichnung נלקח und nicht נשבה angewendet. Mit שבי sind gewöhnlich nur lebende Personen gemeint. (Vgl. 4. B. M. 31, 26 ראב"ע das.)

ויטש-ויתן-ויסגר mit Waw consec., reiht die Ursachen genetisch an einander, während mit בחוריו-כהניו die traurigen Wirkungen, die sich aus den Ursachen erzeugten, dargestellt werden. —

ויכנו-ובנחלתו-התעבר und ויטש-אהל שכן bildet den traurigen Gegensatz zu ויפילם בחכל נחלה וישכן באהליהם in V. 55.

כהניו und אלמנותיו mögen wohl einen Hinweis auf den Fall der Priestersöhne הכני ופנחס und der Witwe des פנחס mit enthalten, umfassen aber jedenfalls die כהנים und אלמנות im allgemeinen.

Es ist der Gipfelpunkt der männermörderischen Zeit, daß alle Gefühle, auch die natürlichsten und zärtlichsten im Menschen abgestumpft sind, daß der Ton der Freude verstummt, und die Träne der Trauer versiegt: Jungfrauen werden als Bräute nicht besungen und gefallene Gatten — auch Priester — werden von ihren Witwen nicht beweint!

65) ויקץ Da zeigt sich mein Herr wachend, wie er stets wacht und „nicht schlummert und nicht schläft der Hüter Israels!“ [1])

„Er zeigt sich wie ein vom Wein aufjauchzender Held.“ (מתרונן).

Die Feinde schlägt Er zurück, allein das Zelt Josef's verwirft Er, und den Stamm Ephraim erwählt Er nicht wieder, um in seiner Mitte — Sein Zelt aufzuschlagen.

66—72) ויך-ויבאם-ויבחר-ויבן-ויבחר-מאחר-וירעם Auch hier folgt Vers auf Vers mit dem Waw consec. am Anfange, bis auf V. 71, der den vorhergehenden Vers inhaltlich ergänzt. Die Entwickelung der Dinge geht vor unsern Augen Schritt für Schritt bis ans Ziel.

Der Aufbau des Mikdasch findet hier Erwähnung vor der Erwählung „Davids, Seines Dieners“. David selbst sah sich und seine Erwählung zum Könige als Mittel zum Ziele an, und dieses Ziel ist das Mikdasch auf dem Berge Zion, zu dem er den Grundstein legen sollte.

ויבן כמו רמים מקדשו wird von den meisten Interpreten als Hinweis auf die hohe Himmelswölbung genommen, mit der das hochragende Mikdasch verglichen wird, sowie anderseits die feste Gründung des Mikdasch der „für ewig gegründeten Erde“ gleicht בארץ יסדה לעולם. Nach Kimchi ist רמים das Attribut für ארמנים und soll hier das Mikdasch mit den höchsten Palästen in eine Linie gestellt werden.

---

[1]) Vgl. Sota 48a und ירושלמי מע״ש פ״ה. Vgl. auch פניני, S. 88.

Indessen spricht unseres bescheidenen Erachtens nichts dagegen, daß dieses כמו רמים, auf das vorangehende הר ציון אשר אהב Bezug nehmend, den terassenförmig ansteigenden Tempelberg mit den ihn krönenden Zinnen und Spitzen des Mikdasch die Höhepunkte des Berges Zions nennt. So nannte sie später auch der Prophet Jesaja, indem er Sanherib sagen läßt:

ברב רכבי אני עליתי מרום הרים ירכתי לבנון (מלכים ב' י"ט כ"ג)

„Mit meiner Wagen Menge ersteige ich die Höhe der Berge, des Libanon's Bergrücken . . . ." (II. Kön. 19, 23), womit, wie dort Raschi z. St. erklärt, בית המקדש gemeint ist.[1])

Das Attribut רמים als Hauptwort gebraucht findet sich auch in II. Sam. 22, 28: ועיניך על רמים und in Hiob 21, 22 והוא רמים ישפוט.

Auch wird die Verherrlichung des Mikdasch mit רומם bezeichnet in Esra 9, 9 ל רומם את בית אלקינו.

בחר, mit את accusativisch konstruiert, findet sich auch bei leblosen Dingen wie ויבחר לו לוט את כל ככר הירדן (1. B. M. 13, 10). Mit בו oder dem Bedienungsbuchstaben ב' konstruiert findet es sich nur ausnahmsweise bei einer Stadt oder einem Platz, wie im 5. B. M. 12, 11. —

Auch da und an ähnlichen Stellen soll durch das ב' die besondere Würdigkeit des Gewählten hervorgehoben werden. Im allgemeinen ist bezüglich der beiden Gebrauchsformen des Wortes בחר das Folgende anzumerken: Mit את oder auch mit Weglassung von את und ב bedeutet בחר eine Auswahl des Einen von Vielen und das relative Bessersein dieses Einen. So in Jos. 8, 3: ויבחר יהושע שלשים אלף und in I. Sam. 17, 41: ויבחר לו חמשה חלוקי אבנים. Diese Männer und diese Steine befaßen eben vor vielen andern die im betreffenden Falle gewünschten Eigenschaften.

Mit בו oder ב aber bedeutet בחר die Erwählung des Mannes oder Volkes wegen seiner inneren Würdigkeit nicht nur im Vergleich mit Andern. בחר בו setzt immer eine Wahlverwandtschaft voraus, die zwischen dem Wählenden und dem Erwählten besteht. So in 4. B. M. 16, 5 u. 17, 20; ferner in 5. B. M. 7, 6: חשק ה' בהם ויבחר בכם. —

[1]) Im Midrasch wird רמים (mit kamez) = רמים (mit zere) aufgefaßt und diese Stelle mit Ps. 22, 22 ומקרני רמים עניתני in Verbindung gebracht. Vgl. über dieses herrliche Gleichnis unsere Bemerkung zu Ps. 22, 22.

Danach wäre die in den Versen 67, 68 und 70 vorkommende Abwechslung: ובשבט אפרים לא בחר, dann ויבחר את שבט יהוד' und את הר ציון und hierauf ויבחר בדוד עבדו keine zufällige. In I. Sam. 8, 18 sagt Samuel auf die aus äußerlichen Motiven verlangte Königswahl anspielend: מלככם אשר בחרתם לכם, während derselbe Samuel später den erwählten König vor den Augen des Volkes erheben will und darum die Worte gebraucht: הראיתם אשר בחר בו ה'.[1])

כתם לבבו Die Treuherzigkeit hat sich der fürsorgende Hirt der ihm anvertrauten Herde auch als König auf dem Throne erhalten. Dazu kam der praktische Sinn, jenes Verständnis für die wahren Bedürfnisse des Volkswohles, das der König besitzen muß, um mit fester Hand das Steuer des Staatsschiffes zu regieren, um mit Liebe und Stärke, willensstark und tatkräftig sein Volk dem bestimmten, gottgefälligen Ziele zuzuführen. ובתבונות כפיו — ינהם So möge er sie auch fernerhin führen! (Vgl. Seforno z. St.)

Mit diesem Wunsche, mit dem an König David gerichteten Gruße: ינהם', schließt unser Psalm. —

Kap. 79.

Allgemeines:

Ein langgedehnter Seufzer, der dem zum Himmel schreienden Blute der edlen frommen Diener Gottes nachfolgt, eine Klage, die sich aus den Trümmern Jerusholaims und des von Barbaren verunreinigten und eingeäscherten Gottestempels erhebt zum Schützer und Helfer Israels — das ist die Tendenz dieses Psalmes.

Wenn im Talmud von einem Psalm Assafs die Rede ist, der die Klage Israels über seinen tiefen Fall und zugleich seine Hoffnung auf einstiges Erstehen enthält, so ist damit stillschweigend dieser unser Psalm 79 gemeint.[2])

Auch in dem für die Trauerwochen — בין המצרים — eingerichteten Ritual — תקון הצות — hat vorwiegend dieser Psalm eine Stelle erhalten. Hier wie an mehreren andern Stellen schließt sich der strenge Grammatiker Ib'n Esra der Meinung an, daß der

[1]) Vgl. 4. B. M. 16, 5 u. V. 7, so auch das. 17, 20 u. 5. B. M. 14, 20, ferner: Jos. 24, 22 u. Richt. 10, 14, ferner II. Sam. 6, 21 u. 24, 12.

[2]) Vgl. Tr. Kiduschin 51: איסתייעא מילתא ודרש אבימי מזמור לאסף ופי' רשי ותוס' שם: מזמור ע"ט und פנינים', S. 86.

Pſalm die prophetiſche Schau des Pſalmiſten enthalte.[1]) Hierdurch rechtfertigt ſich bei all der Trauer, die das vom Pſalmiſten vorgeahnte Nationalunglück hervorruft, dennoch der lieblich und tröſtlich klingende Name „מזמור" an der Spitze dieſes Kapitels. Schließt es ja mit dem hoffnungsſtarken, ſelbſtbewußten Bekenntniſſe: ואנחנו עמך וגו׳ und der fort und fort tönenden Dankeshymne: נודה לך לעולם וגו׳. Aus der Wehklage heraus iſt ein Schrei nach Rache vernehmbar, den wir aber, wenn wir aufmerkſam hinhorchen, als den Ruf nach Recht und nach der unter den Völkern zur Geltung kommenden Erkenntnis verſtehen. Unter der Laſt des Selbſtvorwurfs ſeufzend, ringt ſich der Pſalmiſt zu der Höhe empor, von der aus geſehen, die dem Volke Iſrael angetane Schmach als eine den Gott Iſraels treffende Beleidigung erſcheint und als ſolche die einzig entſprechende Genugtuung, die anerkennende Huldigung, erheiſcht. —

Wir möchten unſern Pſalm demgemäß in zwei Teile teilen:

V. 1—7: Die Wehklage um das zertrümmerte Heiligtum und die gemordeten Frommen nebſt dem Appell an die Gerechtigkeit Gottes, des Gottes Iſraels, den jene Völker nicht kennen und deſſen Namen ſie nicht anrufen.

8—13: Appell an den erbarmungsvollen, verzeihenden Gott und die Bitte um ſeine Hilfe. Die Anerkennung Gottes auf Erden ſei die Genugtuung für das vergoſſene Märtyrerblut! Hierauf das Gelöbnis ewiger Treue, der Treue der Herde zu ihrem Hirten!

Einzelnes:

1) מזמור Bereits unter „Allgemeines" haben wir den harmoniſch lieblich klingenden Namen: „מזמור" für den Ausbruch des nationalen Schmerzes zu rechtfertigen verſucht.[2])

Nach dem ויקץ כישן א׳ im vorhergehenden Pſalm V. 65, verkündet unſer Pſalm den Völkern, die Gott nicht erkannt, und den Reichen, die ſeinen Namen nicht anrufen: Gott wacht! Unſer Pſalm iſt wie ein — großes Wecken für Iſrael, das

---

[1]) או טעם מזמור שראה ברו״ח בעבור מה שכתוב באחרונה כי ישראל היו עמו ונחלתו :(הראב״ע).

[2]) Vgl. קידושין ל״א תוס׳ ד״ה אסתייעא, die ebenfalls dieſe Frage in agadiſtiſcher Weiſe beantworten.

darniederliegt und beim מזמור seines Assaf, bei den Klängen seines Davidischen Liedes sich erheben soll.[1]) —

2) נתנו Bedeutsam wird hier נבלת im Singular gebraucht. Die Diener Gottes, עבדיך, sollen hier als die Vertretung der Nation aufgefaßt und mit ihrem Falle soll der Fall des Nationalkörpers bezeichnet werden. Wenn die Seelen der Frommen entschweben, so ist die Nation entseelt.

In demselben Sinne ist in Jes. 26, 19 das יחיו מתיך נבלתי יקומון auf die Nation bezüglich zu verstehen. (Vgl. רד״ק Jes. 26, 19.)

חסידיך — עבדיך Trotz der religiösen und moralischen Gesunkenheit Israels zur Zeit der ersten Tempelzerstörung durch Nebukadnezar nennt sie Assaf dennoch „Deine Diener" und „Deine Frommen". Haben sie ja trotz alledem ihre Gottesangehörigkeit nach schwerer Irrung mit ihrem Tode besiegelt und die Irrung und das Vergehen mit ihrem Blute gesühnt. Auch hierdurch rechtfertigt sich die Aufeinanderfolge der Verse: שפכו nach נתנו את נבלת עבדיך. Außerdem liegt ja in ואין קובר die Begründung für מאכל לעוף השמים. —

Noch eins. Auch in der traurigsten Zeit der Verderbtheit hat es in Jerusholaim an gottestreuen frommen Dienern nicht ganz gefehlt, Männer wie Daniel, wie Chananja, Mischael und Asarja lebten, wenn auch in Höhlen verborgen und zu tatenlosem Schweigen verurteilt, in und um Jerusholaim. Wie viele von ihnen sind hingemordet worden, ohne daß ihre Namen auf die Nachwelt gekommen wären? (Vgl. רד״ק z. St.)

3) שפכו Innerhalb Jerusholaims würden die hart belagerten, dem Entsetzen und der Vernichtung ausgesetzten Bewohner dennoch für die Bestattung ihrer Toten gesorgt haben; allein da sie Menschenblut wie Wasser vergossen und dies außerhalb der Stadt, so konnte keiner die Toten begraben: סביבות ירושלים ואין קובר. —

4) היינו Wir, die Zurückgebliebenen, sind nun unsern Nachbarn zur Schmach, unsern Umgebungen zum Hohn und Spott geworden. Dies ist ein trauriger Ausblick auf die Zeiten, in welchen wir in

[1]) Nicht zu verwechseln mit dem „Wecken", wie es täglich im בית המקדש üblich gewesen, das die מעוררין mit den Psalmworten עורה למה תישן ה׳, (Ps. 44, 24) anstimmten, und das von יוחנן כהן גדול aufgehoben wurde (Sota 48a u. ירושלמי מע״ש פ״ה).

uns selbst den nationalen Halt verloren haben und auf die Duldung der jeweiligen Umgebung in Babel, in Egypten, in Rom — in aller Welt angewiesen sind.

Das sind die zuerst auf siebzig und dann auf ungezählte Jahre sich erstreckenden Zeiten des גלות!

5) עד מה Schon an anderer Stelle (Ps. 74, 9—10) ist es uns klar geworden, daß עד מה und עד מתי nicht dasselbe bedeuten. Zu welchem Zwecke (מה) willst Du, Ewiger, für immer zürnen, soll wie Feuer Dein Eifer brennen?

Nach Seforno wäre תבער כמו אש קנאתך zu übersetzen mit: O, möge wie Feuer Dein Eifer entbrennen! תבער וגו׳ wäre demnach die Einleitung zum folgenden שפך חמתך. Indessen hat die Auffassung der andern Interpreten, nach der תבעד die weitere Ergänzung zu עד מה ist, als פשט mehr für sich. —

Dieses לנצח hat mehr als bloß zeitliche Bedeutung. Das ungeheure Ereignis in seinem intensiven Fortwirken auf spätere und späteste Geschlechter wirkt eben, alles andere bezwingend — לנצח. Darum ist dieser Ausdruck auch dann am Platze, wenn die Klage des Psalmisten zunächst auf das babylonische Exil, das ja auf siebzig Jahre bemessen war, Bezug hat. (Vgl. רד״ק z. St.)

6—7) שפך-כי Diese beiden Verse finden sich in Firm. 10, 25 nur mit einigen kleinen Veränderungen und in einen Vers zusammengezogen wieder. Anstatt ממלכות steht in Firm. משפחות, anstatt אל hier, steht dort על, anstatt אבל hier, steht dort אבלו mit einer aus den Worten ואבלהו ויבלהו bestehenden Erweiterung. Wir glauben nun nicht fehlzugehen, wenn wir diese Abweichungen auf den folgenden Grundgedanken zurückführen: Assaf steht auf seiner prophetischen Warte den kommenden Ereignissen, חורבן בית ראשון und in weiterer Folge חורבן בית שני und den Exilzeiten ferner als Firmija, der ja חורבן בית ראשון mit erlebt und mit den im babylonischen Exil lebenden Brüdern Grüße getauscht hat. — Wenn nun auch für die Prophetenschau der Unterschied zwischen Zeitnähe und Zeitferne verschwindet, so kann sich dieser Unterschied doch in der Art, wie diese Schau zum Ausdruck kommt, kundgeben. שפך על, bezeichnet eine mehr unmittelbare Gottesahndung an den Völkern als שפך אל, das das Verhältnis der Mittelbarkeit zuläßt, ja sogar andeutet. Firmija stand unter dem unmittelbaren Eindruck des sich vollziehenden Verhängnisses und hatte die wütenden Feinde

vor Augen, leiblich vor Augen. Daher: שפך על. Assaf sieht nur mit dem geistigen Auge das Verhängnis und die Ahndung an den Feinden kommen, daher: שפך אל. —

Vom indirekten אל הגוים und על ממלכות geht Assaf im Feuer seiner Rede zum mehr direkten ועל ממלכה über. Hingegen bemerken wir die Weglassung des Artikels vor ממלכות. — Mit der Zertrümmerung des Tempels und des jüdischen Staates hörte das bisher von den bereits zehn Jahre vorher exilierten Stämmen allein in seiner Selbstständigkeit verbliebene Reich Juda auf, ein Reich, ממלכה, zu sein. הממלכות würde nun die andern Reiche im Gegensatze zu dem einen Reiche Juda begreifen. Da jedoch dieses Reich Juda aufgehört hat, so drückt schon ממלכות ohne ה״א הידיעה den Gegensatz zwischen den bestehenden Reichen und dem Volke, das als Reich nicht mehr besteht, aus. ‚הממלכות‘ stünde eine wenn auch geschwächte ממלכה gegenüber, ‚ממלכות‘ aber steht die staatliche Nichtexistenz, das politische — Nichts gegenüber. Jirmija als Zeitgenosse der gegen Jeruschalaim und Juda gerichteten Bündnisse der nordischen Völkerfamilien zerlegt die politischen Korporationen, die ממלכות, in ihre einzelnen Bestandteile und nennt sie משפחות. So hatte Jirmija von Anfang an den Eroberungszug der nordischen Völker gegen ירושלים mit den Worten angekündigt (Jirm. 1, 15): כי הנני קורא לכל משפחות ממלכות צפונה נאם ה׳ ובאו ונתנו איש כסאו פתח שערי ירושלים.

So faßt er (Jirm. 29, 9) Nebukadnezar, den Sendling Gottes, als die Vormacht der nordischen Familien auf mit den Worten:

הנני שלה ולקחתי את כל משפחות צפון נאם ה׳ ואל נבוכדראצר מלך בבל עבדי והביאתים על הארץ הזאת ועל ישביה ועל כל הגוים האלה.

. . . . Wir begreifen es also, daß, während Assaf die allgemeine, politische Bezeichnung ממלכות wählt, Jirmija auf diesen Begriff näher eingeht und ihn mit ‚משפחות‘ ausdrückt. (Vgl. רד״ק zu Jirm. 10, 25.)

כי אכל Sehr bedeutsam ist nun die Abweichung, die in diesem Verse zwischen unserem Psalm und Jirm. 10, 25 zu bemerken ist.

Das Subjekt zu dem Aussagewort אכל ist schwer zu finden. Übersetzen wir mit: „denn man verzehrt Jakob", so umgehen wir die Schwierigkeit, ohne sie zu heben. Manche Interpreten (So מהר״ם ערמאה und ספורנו und nach ihnen Hirsch.) geben diesem אכל das im vorhergehenden Verse stehende שבך zum Subjekt, was

wir jedoch kaum im Sinne des פשט liegend finden können. Es ist kein Beispiel dafür da, daß von שם und nun gar vom Namen Gottes ausgesagt würde: אכל = er hat verzehrt.[1]) Am besten beziehen wir dieses כי אכל auf das in V. 5 stehende אש, und es ist sehr bezeichnend, daß hier, abweichend von Firm. 10, 25, mit כי אכל ein neuer Vers beginnt, der nach dem unterbrechenden Zwischensatze שפך חמתך (in welchem „חמתך" ebenfalls dem „כמו קנאתך" אש entspricht) an das אש in V. 5 wieder anknüpfen will. Wir erinnern hierbei an איכה א' י"ג, wo es heißt: ממרום שלח אש בעצמתי וירדנה und das Wort אש als masculinum gebraucht wird.[2]) Assaf sieht das Zukunftsgeschick Israels in großen, allgemeinen Umrissen und es kommt ihm weniger auf die eingehend genaue Schilderung der Vorgänge, als darauf an, das traurige Nationalgeschick als von Gott ausgehend darzustellen. Er sieht den Funken der Zornesglut, wie er von Gott gegen Jeruscholaim geschleudert wird, und ruft es in seinem Schmerze: כ' אכל (אש קנאתך את יעקב, die Hände der Barbaren, die den Funken ins Heiligtum hineintragen — übersieht er; sie sind ihm auf der Geisteshöhe, auf der er über den greifbaren Geschichtsereignissen schwebt, Nebensache.

Anders Jirmija. Dieser Prophet des Nationalwehs und der Tränen ist berufen den Jammer seines Volkes mit zu erleben und mit zu tragen. Für ihn haben die kommenden, zum Teil bereits eintreffenden Ereignisse aktuelles Interesse. Jirmija kämpft mit seinem Geiste und Worte gleichsam Mann gegen Mann mit den nordischen Völkerfamilien, die *sein* Volk bedrängen, und mit diesem seinem Volke, das die Gottesschickung als Gottesvolk würdig tragen soll.

Darum trifft die Rede Jirmija's mit ihrem „כי אכלו את יעקב", direkt die גוים und משפחות, die er die Brandfackel ins Mikdasch tragen sieht, *darum* verbindet die Rede Jirmija's dieses כי אכלו in einem und demselben Verse mit den גוים und משפחות, und *darum* malt Jirmija die ihn mit Entsetzen erfüllende Tat dieser ins Haus Gottes eindringenden Mordbrenner mit den Kraftworten „ואכלהו ויכלהו" aus. —

---

[1]) Wie leicht begreiflich, verhält es sich ganz anders mit: פן אכלך בדרך (שמות ל"ג ג').

[2]) וירדנה: שב על האש כי ימצא בלשון זכר כמו תאכלהו אש לא נופח (איוב כ' כ"ו) הרא"בע.

ואת נוהו השמו Dieses נוהו = seine Wohnung, kann sich sowohl auf Jakob als auf Gott beziehen.

8) אל תזכר Wie der einzelne Mensch, so hat auch die Nation eine Jugend — und eine Reifezeit. Was der Jüngling verbrochen muß der Mann gut machen und oft der Greis sühnen.

Uns bleibt die Zeit nicht gut zu machen und auch die Kraft hierzu fehlt uns: Soll uns Hilfe werden durch Dein Erbarmen, so tut Eile not. מהר hat hier substantivische Bedeutung, läßt aber zugleich den dringenden Wunsch hervorklingen: מהר צווי או שם, wie Jb'n Esra bemerkt. —

ראשנים, das sind die Väter, von welchen das Klagelied (איכה נ׳) klagt: „Unsere Väter sündigten und sind nicht mehr, und wir tragen ihre Vergehungen." Dein Erbarmen muß uns, es muß unsern Verdiensten zuvorkommen, כי דלונו מאד, denn wir besitzen die Kraft nicht, Verdienste zu erwerben. —

9) עזרנו Wir fühlen es, unser ganzes Sein geht in dem Bewußtsein auf: wenn wir die Kraft und den Mut verlieren, für die große Sache der Menschheit, das ist: für die Herlichkeit Deines Namens, Gott unseres Heiles, einzustehen und unser Leben für die Rettung dieser Sache hinzugeben, so geht sie verloren, so geht Dein herrlicher Name unter auf Erden, wenn Du ihn nicht durch Deine Wundermacht erhältst. So entsende diese Deine Macht uns zu Hilfe, die wir bei all unsern Schwächen und Irrungen für die Sache der Herrlichkeit Deines Namens, על דבר כבוד שמך kämpfen und leiden. Laß uns stark und mutig sein in diesem Kampf bis in den Tod, und wenn wir durch Deine Hilfe den Mut gefunden für die Herrlichkeit Deines Namens das Lebensglück und — wenn es nötig — das Leben selbst hinzugeben, so sei Du uns der Retter aus Tod und Verderben, wie Du uns der Helfer warst. Laß unsere Bereitwilligkeit in den Tod zu gehen die Sühne sein für unsere Sünden. Geschieht es doch um Deines Namens willen! למען שמך. —

10) למה Mit dieser Frage ׳למה wird es näher dargetan, daß es sich um die Heiligung und Verherrlichung des göttlichen Namens auf Erden handelt. Und wie rührend weiß der Psalmist, weiß das exilierte, todesbereite Israel sich in das göttliche Erbarmen einzuschmeicheln!

Es ist kein blutdürstiger Racheruf, der aus diesem ׳למה, und ׳יודע, herausklingt. Nur bekannt, nur erkannt soll es unter den

Völkern werden, daß „ihr Gott", des um seines Glaubensbekenntnisses willen auf die Schlachtbank geschleppten Volkes Gott, da ist, um sich seines Volkes Israel anzunehmen.

11) תבוא Das Volk in seiner Gesamtheit ist „ein Gefesselter", אסיר, die Bande des גלות lähmen es; und es kann sein Geistesleben nicht regen und seine Volkskraft nicht entfalten. Der Gefesselte kann nur seufzen; laß das Seufzen vor Dich kommen!

Die Söhne dieses Volkes können mehr, sie können sterben und durch den Tod sich von den Fesseln befreien. Befreie die dem Tode sich Weihenden und — erhalte sie dem Leben הותר בני תמותה. (Vgl. רש״י, רד״ק und ראב״ע z. St.)

12) והשב Der Psalmist kehrt zu den „Nacharn" „לשכנינו" zurück, von welchen in V. 4 die Rede war. Die Schmach, die sie uns bereitet, falle auf sie selbst zurück. Es ist חרפתם, ihre Schande, denn Dich, „mein Herr!" sollte der Schandpfeil treffen, den sie gegen mich, Deinen Diener, abschossen. חרפוך ה׳. —

Das היינו חרפה לשכנינו von oben wird hier auf seine wahre Bedeutung als חרפתם אשר חרפוך ה׳ zurückgeführt. —

13) ואנחנו Daraus die Lehre und die Mahnung für uns, uns stets als Dein Volk und die Herde Deiner Weide zu wissen, sodaß die auf uns abgezielte Schmach als gegen Dich gerichtet gelten kann und muß. Erhalten wir uns dieses Bewußtsein, so bleiben wir Dir und uns erhalten für und für, und für und für לעולם לדור ודר wollen wir Dir dafür danken!

Kap. 80.

Allgemeines:

Der Psalm hält das „ואנחנו" = und wir! mit dem der Psalm geschlossen, noch weiter fest. Nach dem betrübenden Umblick im Kreise der Völker, die Israels Gottestempel verwüsteten und sein ganzes Innenleben mit Verwüstung bedrohen, hält der Psalmist und mit ihm sein unglückliches, wehklagendes Volk Einblick in sich selbst.

Wir mit unserem Gotte. Das wilde Toben der Feinde draußen soll dieses Alleinsein Israels mit seinem Gotte nicht stören. Was Israel in der durch die sänftigende Wehmut gewonnenen Seelenruhe seinem Gott und sich selbst zu fragen, und was es sich und seinen Nachgeschlechtern zu sagen hat, gehört in

das stille Kämmerchen der Selbstschau, wo Israel mit großem Ernst betrachtet und mit tiefer Inbrunst betet. —

Schon Raschi hat diesen Psalm in drei Teile geteilt und jedem derselben den Refrain: השיבנו והאר פניך ונושעה, zum Abschluß gegeben. Nach Raschi und andern ihm folgenden Interpreten sind in unserem Psalm die folgenden drei Geschichtsepochen Israels berührt:

1. Die von Chasael und Benhadad, den Königen Arams, über das Zehnstämmereich unter der Dynastie Jehu's erfochtenen Siege (II. Kön. 13) und die von Aram geübte Tyrannei (ויישבם כעפר לדש), der siebenundfünzig Jahre später der Eroberungszug des Königs von Assyrien und die Exilierung der zehn Stämme folgte.

2. Die Zertrümmerung des Reiches Juda, die Einäscherung des Tempels und die Wegführung Juda's in die Gefangenschaft durch den König von Babylonien. Das persisch-medische und das hellenistische Galuth ist in diesem גלות בבל mit inbegriffen. (Vgl. Raschi zu V. 3 und V. 6.)

3. Der Riesenkampf gegen Rom und das גלות אדום, das noch kein Ende genommen, und in welchem Israel der Erlösung entgegenharrt. —

Dem entsprechend bilden V. 4, V. 8 und der Schlußvers 20 die Grenzmarken der Einteilung in unserem Psalm. Es kann uns nun nicht wundern, wenn bei aller — historischen Ruhe, die der Psalmist bei der Berührung der wunden Stellen am Volkskörper Israels sich auferlegt, dennoch hie und da ein עד מתי, (V. 5) und ein למה, (V. 13) den Lippen des Sängers entfährt.

Im Ganzen bleibt der Blick Assafs in diesem Psalm nach innen gekehrt, und nicht so sehr der Vorwurf als der Vorsatz und die verständnisinnige Anklammerung des schwer leidenden Gottesvolkes an seinen Gott bleiben die leitenden Grundtöne in diesem herrlichen Psalmliede, das bei all dem tiefernsten Zeugnisse, das es birgt, im poesiereichen Duft und Farbenton das Rosengehege nicht verleugnet, mit dem der Sänger אל ששנים עדות, es umgeben hat. —

„Führe uns zurück und laß Dein Antlitz leuchten, und so möge uns geholfen werden!" Dieses lichtvolle Gebet kommt dem vom Cherubinthrone herab erflehten Lichtstrahl Gottes entgegen. Es durchdringt den ganzen Psalm und bringt Licht und wonnigen, wohligen Duft in alle seine Teile, auch in die Finsternisse dieses Gesanges und Sängers. —

Einzelnes:

1) למנצח Es kann kaum ein Zweifel darüber sein, daß, wenn auch שׁשׁנים עדות den Namen des Musikinstrumentes nennt, mit dem Assaf seinen מזמור begleitet (Vgl. רד"ק z. St.), dieser Name selbst einer gewissen zu bestimmter Zeit im Sänger vorherrschenden Stimmung und dem aus dieser Stimmung fließenden Liedesinhalte seine Existenz verdanke. — Nicht nur das Instrument, auch der Psalm trägt und bedingt durch seinen Charakter den Namen. —

Es sind ernste Geschichtsdenkmäler, umwunden von den Knospen und Blüten einer Rosenduft aushauchenden Poesie, die uns ihr Zeugnis vor Augen halten. Kein Wunder, daß der Agadist (im תרגום ירושלמי) dabei an die ein Halbrund bildenden Sanhedrin gedacht hat, die das Thorazeugnis mit tiefem Ernst künden und die Wonne ihres Volkes sind, indem sie die Gottespflanzug auf Erden zieren und der ganzen Israel umgebenden Atmosphäre die Würze des Edlen, Schönen und Erhabenen verleihen.[1])

Dieser Schmuck fehlt nicht ganz dem im Galuth verödeten Garten Israels, auch dann nicht, wenn Feinde seinen Zaun niederreißen und so viele seiner Herrlichkeiten zertreten. —

Ist nicht auch dies ein — Zeugnis, ein עדות?

2) רעה Der Hirt Gesamtisraels und Er, der Joseph wie eine Herde leitet, wird angerufen, daß er vernehme und als der über den Cherubim Thronende im Glanze erscheine.

Auch die vom Hause Davids abgefallenen Stämme, die unter der Führung Jerobeams I., aus dem Stamme Ephraim, ein eigenes Reich mit der Metropole Samaria gegründet, waren und blieben in Zeiten harter Entscheidung von der leitenden Vorsehung Gottes bedacht.[2]) Diese Leitung tritt deutlich hervor zur Zeit Achab's, Jehu's, Joasch's, an welche die Propheten Elija, Elischa und Jona ben Amitai entsendet wurden. (S. II. Kön. Kpp. 11—13.)

Der Prophet Jirmija wie der Prophet Secharja haben beide die einstige Erlösung des Reiches Juda und des Reiches Joseph und ihre endgiltige Verschmelzung zu einem wieder geeinigten

---

[1]) לשבחא על יתבי סנהדרין די מתעסקין בסהדות אורייתא על ידוי דאסף תושבחתא (תרגום ירושלמי).

[2]) Vgl. I. Kön. 20 die dem Könige אחאב gegen ארם von Gott gesandte Hilfe. אחאב war aus dem Stamme אפרים.

Gesamtisrael verkündet.[1]) Der „Hirt Israels“ hat des Stammes Joseph und des Teiles der Herde, der, von Söhnen dieses Stammes mißleitet, als Sonderreich ins Gebirge Ephraim sich — verlaufen hat, nicht vergessen. Er יה׳ will das verirrte צאן יוסף׳ wenn auch auf vielverschlungenen Pfaden zur Gesamtherde zurückleiten und an das Endziel bringen, wo Er, der über den Cherubim thronende Gott sein Licht über Gesamtisrael erstrahlen läßt. —

Wir glauben nun es besser zu verstehen, warum Assaf den Hüter Gesamtisraels רעה, und den Lenker und Führer Josephs נהג nennt.

Wir können es nun auch dem Agadisten im תרגום ירושלמי[2]) nachfühlen, wie er an dieser unserer Stelle an den Sarg Josephs erinnert wurde, der nach einer Tradition Israel auf allen Zügen durch die Wüste bis ins gelobte Land begleitete. Hat ja Joseph seine Brüder beschworen: „Ihr sollt meine Gebeine von hier mit euch hinaufbringen“ והעליתם את עצמותי מזה אתכם (1. B. M. 50, 25 u. 2. M. 13, 19), und Israel war diesem Schwur treu nachgekommen. Dieser die Gebeine Josephs einschließende Sarg, der nach Jos. 24, 32 in Sichem, im Gebiete Ephraim, seine letzte Ruhestätte fand, sollte den Bruderstämmen, sollte Gesamtisrael als Pfand der Einheit und der Zusammengehörigkeit dienen. Und auch dann noch, wenn ein tiefer Riß die Bruderstämme in zwei getrennte Reiche spaltet und der הר אפרים oft genug als Schauplatz für den Bruderkrieg dienen muß, auch dann wird dieses Grab auf הר אפרים mit seinem ארונו של יוסף wie eine stille Fürsprache Gott anrufen als נהג כצאן יוסף!

So mag vielleicht der Agadist im ירושלמי gefühlt haben. Ob nicht auch Joseph selbst?

3) לפני Ein greifbares Unterpfand der einstigen nach der Trennung des jüdischen Reiches sich vollziehenden Wiedervereinigung bestand darin, daß Ephraim und Manasse, die Söhne Josephs, sich

---

[1]) S. Jirm. 31, 9: כי הייתי לישראל לאב ואפרים בכרי הוא und: Sacharj. 10, 6: וגברתי את בית יהודה ואת בית יוסף אושיע während Jes. (47, 4) den Heiligen Israels als den Erlöser Gesamtisraels mit Namen nennt: גואלנו ה׳ צ׳ שמו קדוש ישראל. Vgl. unsere Bemerkung zu Ps. 59, 17—18 Note.

[2]) פרנסא דישראל אציית, דמדבר היך ענא ארונא דיוסף, דשבינתיה שריא בגוי כרוביא הופע (תרגום ירושלמי).

in die beiden Lager teilten, und daß Benjamin, der nächst Joseph der einzige Sohn Mutter Rahels, an der Seite Manasse's zum Königreich Juda hielt. War also auch das Einheitsband Israels für lange Zeit zerrissen, so spannen sich doch in den Gefühlen der einer und derselben Mutter entstammten Kinder die Fäden herüber und hinüber, aus denen das Band der Vereinigung sich aufs neue zusammenweben sollte.

Darum wird die Bitte: עוררה את גבורתך an אפרים von der einen, ובנימין ומנשה von der andern Seite geknüpft und diese Bitte mit dem das Gesamtisrael umfassenden ולכה לישעתה לנו geschlossen. Bedeutsam ist hierbei das Trennungszeichen zwischen אפרים und dem gleichwohl mit ויו החבור versehenen ובנימין. — Hingegen ist יהוד, dessen Stamm in רחבעם die Trennung verschuldete, hier nicht genannt. (Vgl, מהר״י ן׳ יחייא, angeführt in תהלים עם מקדש מעט.) —

4) אלדים Das לישעתה aus dem vorhergehenden Verse wird auf seine wahre Bedeutung zurückgeführt. Mit השיבנו והאר פניך wird der innige Anschluß an Gott, dessen Antlitz uns aus dem unter Cherubimflügeln geborgenen ארון העדות entgegenstrahlt, als der wahre und einzig zu erstrebende Gehalt der ישועה gekennzeichnet. ונושעה — nur so kann uns in Wahrheit geholfen werden. —

Zurück zu Dir, o Gott, und erleuchte uns! Dies der dreimal wiederkehrende Refrain im Psalm, der diesem, wie bereits bemerkt, den Charakter des so traulich rührend geäußerten Liebesbedürfnisses, des inniglichen sich Sehnens nach Gott, dem helfenden, liebenden und erleuchtenden — Freunde, gibt.

Unwillkürlich werden wir da an den wehmütig wonnigen Ausruf der als Schäferin redend eingeführten bräutlichen Nation כנסת ישראל im Hohelied erinnert.

Dort (2, 16) ruft die Schäferin — כנסת ישראל es aus: „Mein Geliebter ist mein, und ich bin sein, der da weidet bei den Rosen!" דודי לי ואני לו הרעה בשושנים.

Das ist der traulich innige Herzenston in dem die Braut — כנסת ישראל — sich ihrem getreuen Hirten zu eigen gibt, ihm, der für die Herde seiner Hut den schönsten, duftigsten Weideplatz bei den Rosen aussucht.[1]) Das ist derselbe Ton, in dem Assaf den

[1]) הרועה את צאנו בשושנים במרעה טוב ונוח ויפה (רש״י שה״ש ב׳ טז).

Hüter und Schützer Israels anrufst als: רעה ישראל und נהג כצאן יוסף und als ישב הכרובים.

Gewiß hat sich der Psalmist zu רעה ישראל die Blumenau: בשושנים, hinzugedacht, und das ישב הכרובים, ergänzt er sich mit dem ארון עדות, das die כרובים beschatten.

Angesichts der ganzen Tendenz unseres Psalmes, die wir in דודי לי ואני לו deutlich erkannt haben, begrüßen wir gleich im ersten Verse nach der Überschrift den רעה als den רעה בשושנים!

Ja noch mehr. Wir wagen es in dieser Überschrift den skizzierten Inhalt dieses dem ganzen Psalm die Richtung gebenden ersten Verses zu erblicken, worauf auch אל ששנים anstatt על ששנים hinweist.

Wir brauchen bloß vor ששנים das Wörtchen רעה ב einzuschalten und uns vor עדות die Worte על כרובים zu denken, und wir haben in dieser Überschrift die Schlagworte vor uns, die wie Merkworte den Inhalt des ersten Verses und des ganzen Psalmes bezeichnen.

Nicht als ob wir das Fehlen eines Wortes oder mehrerer Worte annehmen und diese in den Text hineinkorrigieren wollten. Das sei fern von uns! Allein wie zu jeder Skizze ist es auch hier erlaubt die vom Psalmisten in der Überschrift zwischen Wort und Wort absichtlich leer gelassene Stelle sinngemäß in Gedanken auszufüllen.

Das dürfte bei aller Strenge der Massora nicht nur gestattet, sondern dem Verfasser geradezu erwünscht sein.

Ein solches Verfahren wird sich wohl zum bessern Verständnis noch manch anderer sonst in Dunkel gehüllten Überschrift empfehlen.

Eine solche Überschrift enthält eben gewissermaßen eine von uns zu lösende Abbreviatur. —

Ob nach dieser Auffassung die Annahme, daß ששנים עדות, der Name des betreffenden Musikinstrumentes gewesen sei, aufrecht erhalten werden könne oder nicht, lassen wir dahingestellt.

Vgl. unsere Bemerkung zu Ps. 7, 1.

5) ה' א' צ' Die Bezeichnung des Gottesnamens kommt in dieser Vollständigkeit nur in V. 20 wieder vor.

Die dem Refrain השיבנו, vorgesetzten Gottesnamen steigern sich jedesmal:

V. 4: אלקים, V. 8: אלקים צ' und V. 20: ה' אלקים צ'.

Ohne nun auf den tiefsten Grund dieser sichtlich planmäßigen Abwechslung einzugehen, der uns wegen des dem Gottesnamen innewohnenden unenthüllten Geheimnisses ja doch verborgen bleiben müßte, möchte ich nur folgendes bemerken und der reiflichen Erwägung empfehlen:

In II. Sam. 6, 2, wo die Einholung des ארון durch David erzählt wird, bedient sich die Schrift bei der erstmaligen Erwähnung des ארון א׳ einer sehr merkwürdigen Bezeichnung. Es heißt da:

„David machte sich auf und ging samt allem Volke, das bei ihm war, nach בעלי in יהודה, um von dort die Lade Gottes heraufzuholen, welche mit Namen genannt (benannt) ward. Der Name ה׳ der Heerscharen, des Throners über Cherubim, war auf derselben ארון הא׳ אשר נקרא שם שם ה׳ צ׳ יושב הכרבים עליו.

Auch in I. Chron. 13, 6 heißt es so seltsam:

להעלות משם את ארון הא׳ ה׳ יושב הכרבים אשר נקרא שם

Es wird an diesen mit einander korrespondierenden Stellen sichtlich Gewicht darauf gelegt, welche Wandlungen die Bezeichnung des Gottesnamens im Munde der Völkerschaften, in deren Mitte die heilige Lade geraten war, erfahren habe.

Dieses ארון war den Philistäern zuerst ein „Gott", später die Lade des „Judengottes", und zuletzt dämmerte ihnen der Gedanke, daß es die Lade ה׳ sei. — Der Zug des ארון von Ort zu Ort und von Lager zu Lager bedeutete in Wahrheit den Entwicklungszug des Gottesbegriffes von der grob sinnlichen, völlig heidnischen Auffassung bis zu einer das hehre Wesen ה׳ ahnenden Anschauung.

Eben die verschiedenen Namensbezeichnungen des ארון bilden, wie dies aus dem ganzen Inhalt des erwähnten und des vorhergehenden Kapitels im II. Buche Samuel sehr deutlich wird, die Etappen auf diesem Zuge. (Vgl. I. Sam. 4, 4; 5, 7—11 u. „Thabor, Betrachtungen über die Haftaras" S. 134—135.)

Ähnlich dürfte es sich nun verhalten mit dem in unserem Psalm hervorgehobenen dreimaligen Wechsel in der Namensnennung Gottes.

Auch hier dürften die drei גליות eine dreistufige Skala abgeben für die Vervollkommnung des Gottesbegriffes im Denken und Anschauen der Menschen, und dieser fortschreitenden Erleuchtung dürfte die Nennung des Gottesnamens bis zu seiner Vervollständigung entsprechen.

Die weitere Ausführung dieser Idee und ihre Anwendung auf die Eigenarten der drei Exile Israels, sowie der Nachweis der Kongruenz des jedesmal genannten Gottesnamens mit den jeweiligen Lagen und Verhältnissen des Volkes, zu dem Israel in der Diaspora in Beziehung getreten — all dies muß dem denkenden Leser überlassen bleiben. והמשכיל יבין. —

Nach dem Obigen erscheint es uns in einem besonderen Lichte der Klärung, wenn zur Zeit der Belagerung Jerusalems durch Assyrien der Prophet dem eigenen, dem Sinnengenusse ergebenen, gottvergessenen Volke in Erinnerung bringt: ויקרא א' י' צ' ביום ההוא לבכי ולמספד וגו' (ישעי כ"ב) und dabei den Gottesnamen in seiner Vollständigkeit nennt, aber verändert schreibt.

„Mein Herr" sagt Jesaja, weil auch sein eigenes Volk den Herrn, in seiner Wahrheit, nicht erkannte. —

In unserem Verse nennt der Psalmist Gott bei dem Namen, den einst, am Tage der Erfüllung, Israel voran und nach Israel die Menschheit voll und ganz — בכולאו — bekennen und verherrlichen wird, und so stellt er seine Frage: עד מתי und stellt er dieses Israel als עמך, als „Dein Volk" betend hin vor seinen Gott. —

6) האכלתם Dieses Volk hat Tränen beim Gebet, denn Du gabst ihnen, den einzelnen Familien, Gemeinden, den einzelnen Edlen, Frommen Deines Volkes in den verschiedenen fremden Zonen und Ländern, Tränen zum Brot und Tränen zum Trank — Tränen reichlich zugemessen! Dem Bruder Esaw fehlt die Träne des Mitleids, wenn es Jakob gilt. Darum fließen im Hause Jakobs so viele Tränen des Jammers.

Im Midrasch שוחר טוב wird an dieses בדמעות שליש ein tiefsinniges Wort geknüpft:

אד אלעזר שלש דמעות הוריד עשוהרשע מעינו אחת מעינו הימין ואחת מעינו השמאל והשלישית נקשרה בעינו ולא ירדה שנא' ותשקמו בדמעות שליש, שלש אינו אומר אלא שליש. —

O, diese Schüler Esaw's, die von Humanität triefen und sich entrüsten und ihre Heere rüsten, wenn einmal hier die Drusen und dort die Armenier ein Paar Morde begehen! Rechts und links vergießen ihre Augen Tränen. Nur für den verfolgten, zertretenen Bruder Jakob fehlt die Träne des Mitleids im Auge Esaw's, oder sie ist an seinem Auge erstarrt.

7) תשימנו Der Zankapfel für die Anwohner und der Gegenstand des Hohnes für die grundsätzlichen Feinde weit und breit das war Israel zur Zeit Salmanassars, Nebukadnezars und Titus. Immer wieder gaben die Reibereien mit den neidisch mißgünstigen Nachbarn, mit Aram, Idomäa und Egypten den ersten Anlaß zum Verderben. Aus kleinlichem Gewinnstinteresse und mit intrigenhafter Zwischenträgerei wurde gewühlt und unterminiert, bis infolge hinzutretender innerer Zwistigkeiten und politischer Eifersüchteleien der Landesparteien das Land selbst dem großen weitsichtigen und mächtigen Feinde Babylonien, später Rom, zum Einfalle und zur Eroberung offen stand. Dieser große, mächtige Feind benützte all die kleinen Mittel und die vom äußern und innern Hader geschaffenen, ins Herz des Landes, des jüdischen Heiligtums und national religiösen Lebens führenden Wege, um dieses grundsätzlich gehaßte Nationalleben, dessen Seele die entgötterte sittlich reine Religion war, zu vernichten. —

Das war die mit Zank und Streit — מדון — operierende Vorarbeit der „שכנים„, und das war der Triumph der hohnlachenden prinzipiellen „אויבים„. —

Und so wie es damals im großen, in national politischer Beziehung ging, so geht es seither in allen Zeiten des רשעות im kleinen, in sozialer Hinsicht. Der Kampfplatz ist von den Wällen Jeruscholaims auf den Markt des gewerblichen Lebens verlegt. Heute so wie damals sind es die lieben „שכנים„, die aus Neid und Scheelsucht den Streit, מדון, mit den geschäftlich rührigen, auf allen Konkurrenzgebieten tüchtigen Söhnen Israels anfachen und unterhalten zur Freude jener Gewaltigen, jener אויבים, die Israel aus Prinzip hassen, und denen bei Judenmassacres, Pogroms und ähnlichen den Bruder Jakob treffenden Dingen die Esavsträne am Auge kleben bleibt. —

Dort, damals waren es die Kläffer von Aram und Idumäa, die für den „aus dem Norden kommenden Metzger" Nebukadnezar und später für den aus Rom herbeieilenden Jäger Titus das Wild stellten. Hier, heute versehen Krämer und mit Krämergeist erfüllte — Honoratioren dasselbe Geschäft für — nun für אויבינו, die sich die Esavsträne trocknen und — das Lachen nicht mehr verbergen „ילעגו למו„. Dieses למו ist charakteristisch, denn in diesem ילעגו offenbart sich das ureigene Fühlen und Denken der אויבי ישראל!

8) אלקים צ׳ Es heißt hier nicht יהאר לנו פניך. — Israel erfleht die Erleuchtung nicht für sich allein, sondern für die ganze Menschheit und will in der Erfüllung dieses Gebetes sein Heil erblicken.

Dem למו׳, im vorhergehenden Verse gegenüber wird der Wegfall des Wortes לנו׳, in unserem Verse doppelt wichtig.

9) נפן In dem Worte תסיע von נסע = aufbrechen, sich hinwegheben liegt nicht nur der Begriff des Aushebens aus dem Boden, sondern auch der Grund für dieses Entwurzeln. Diese Pflanze gehörte nicht auf egyptischen Boden, darum hob Gott sie dort aus, um sie in den ihr geeigneten Boden zu pflanzen. In der Tat ist Egypten kein Weinland, und die Edelrebe hatte dort nie eine Heimat. (Vgl. den ביאור von יואל ברי׳ל z. St.)

In demselben Sinne ist ויסע בעץ תקותי (איוב יט י׳) zu verstehen: „Er hob, wie einen Baum, meine Hoffnung aus."

Nachdem er „Finsternis gebreitet" auf den Boden, der mich trägt, und alles um mich her zerstört hat, hob er meine Hoffnung aus, weil ein solcher Boden eine solche Pflanze nicht tragen kann. Dort, in Hiob 19, ist freilich dem ganzen Zusammenhange nach zu ergänzen: und so hat meine Hoffnung jeden Boden verloren!

Für Deinen Weinstock hast Du den Boden urbar gemacht. תגרש Du vertriebest Völker und pflanztest den Weinstock auf den Boden, auf den er gehörte.

תסיע-תגרש hat die Zeitform des Futurum mit der Bedeutung des Perfectum. Das Ausheben aus Mizraims Boden und das Einpflanzen in Kanaan war von Gott von allem Anfang an vorgesehen und schon Abraham בברית בין הבתרים für seine Nachkommen verheißen. Was den Menschen als in der Zukunft liegend erscheint, ist für Gott die Einlösung und Verwirklichung des in der Vergangenheit Verheißenen.

ותטעיה — So vollbrachtest Du es. —

10) פנית Mit dem Wurzelfassen im Erdboden und Ausfüllen desselben, mit ותשרש und ותמלא begann die Eigentätigkeit des von Gott geholten und gepflanzten Weinstockes. Dieser נפן, dieses Israel hatte seine ihm verliehene Naturkraft zu entwickeln, freilich nachdem Du, Gott, die Hindernisse aus dem Wege geräumt hattest: פנית לפניה. Daher mit ותשרש, als dritte Person auf den besprochenen נפן bezüglich, der Übergang zum Perfectum.

11) כסו Die Lieblichkeit und Anmut: im Schatten des Weinſtockes ſich bergende — Berge, und die aufſtrebende Macht: Zweige wie Cedern Gottes!

12) תשלח Ausbreitung nach der Länge — (ים פלשתים) עד ים und nach der Breite — ואל נהר (nämlich פרת) — für קציריה, die bereits verhärteten, fertigen Äſte, iſt mit „עד„ die Grenze der Ausdehnung bezeichnet. Für יונקותיה, die noch in der Entwicklung begriffenen Reiſer (die Säuglinge), wird das Hinſtreben zum Strome durch „אל„ ausgedrückt. (Vgl. רש״י u. רד״ק z. St.)

In Iſrael war das Volkstum mit ſeinen von Sinai her gegründeten Inſtitutionen ein in ſich fertiges, mit feſten Formen und ausgereiften Staatsgebilden, Dabei fehlten die jungen Triebe nicht, die auf dem Gebiete des Wiſſens und des ſozialen Lebens von der dem Volke innewohnenden Verjüngungskraft Zeugnis gaben. — So vereinigte dieſes Iſrael, dieſer גפן, in ſich קצירים und יונקות!

13) למה Und dieſe ſchöne kraftvolle Kultur haſt Du, Gott, preisgegeben! Du haſt den Zaun des Weinberges niedergeriſſen, ſodaß alle des Weges kommenden, von ארם, von מצרים, בבל, אשור, אדום . . . . vom Weinſtock pflücken und ihn zerpflücken durften. — למה?

14) יכרסמנה Und dieſes „Warum?“ wird noch lauter und dringlicher, da der Eindringling nicht als Kulturträger, für den er gelten will, ſondern als Träger der rohen Gewalt, als losſchießender Eber aus dem Walde, als — חזיר מיער ſich entpuppt.

Ein Wildſchwein wühlt den edlen Weinſtock aus, und kriechendes Gewürm des Feldes weidet ihn ab![1])

Die Gewalttat bricht ein und raubt, und die Gemeinheit mäſtet ſich mit dem Raube!

יער und שדי ſollen hier den Gegenſatz der Ziviliſation, das Revier der ungebändigten Wildheit, bezeichnen.

Über die maſſorretiſch feſtgeſetzte Schreibweiſe des Wortes מיער mit „ſchwebendem עין“ (ע׳ תלויה) finden ſich ſowohl im

---

[1]) So nach רש״י. Nach ראב״ע iſt mit זיז שדי ein Raubvogel eigener Art gemeint. Die Agada beſtätigt die Anſicht des ראב״ע. —

Der Midraſch ב״ר פס״ה vergleicht dieſe Barbaren, die ſich für die Träger einer Kulturaufgabe ausgeben, mit dem חזיר, das das Füßchen mit dem geſpaltenen Hufe (dem סימן טהרה) vorſtreckt und gleichſam ausruft: ſeht, ich gehöre zu den Reinen!

Midrasch (מדרש שוחט und בר פסיה) als in spätern Schriften verschiedene Auslegungen. —

Daß מיער soviel wie מיאר bedeuten solle (רשי), fällt wohl in das Bereich des דרוש. — Vielleicht gehen wir nicht fehl, wenn wir das „Schweben" des עין als einen leisen Hinweis darauf betrachten, daß dieser Buchstabe, aus der Mitte des Worter herausgehoben und an dessen Anfang gesetzt, dem ganzen Verse einen seine gewöhnliche Bedeutung ergänzenden Sinn geben solle.

יער und עיר = Wald und Stadt sind Gegensätze. יער ist der Ort der Wildnis, עיר ist die Stätte der Zivilisation. Es soll nun angedeutet sein, daß dieses Assyrien, dieses Babylonien wie später das gewaltige Rom, das wie der Eber aus dem Walde ausbrach und sich auf Israel stürzte, gleichwohl im Namen der Zivilisation auftrat und seinen Raubzug mit den Formen der Gesetzlichkeit zu umgeben suchte.[1])

„עיר" wird oft da angewendet, wo von einer Scheinkultur die Rede ist, der die sittliche Durchbildung des Herzens abgeht, von jener glänzenden Tünche, die gerade im Stadtleben oft so viel Roheit verdeckt.

Diese städtische Scheinkultur ohne innere Heiligkeit der Gesinnung will auch der Prophet Hosea (11, 9) treffen, wenn er im Namen Gottes verkündet:

„Denn Gott bin Ich und kein Mensch, in deiner Mitte will der Heilige thronen, und Ich komme nicht in eine Stadt!"

בקרבך קדוש ולא אבא בעיר!

Gefährlicher also als חזיר מיער ist חזיר מעיר!

Die Massora deutet an: Verstellet das עין aus יער in der rechten Weise, und ihr habt die Verstellungskunst der עיר vor euch!

Unwillkürlich tritt uns da das mächtig ergreifende Bild vor die Seele, das ein bedeutender, sehr tief empfindender Stilist der neuesten Zeit[2]) in einer seiner Schriften gelegentlich einer Charakteristik

---

[1]) מה חזיר הזה בשעה שהוא רובץ הוא מפשיט את טלפיו כלומר שאני טהור, כך מלכות הרשעה הזאת גוזלת וחומסת נראה כאילו מצעת את הבימה (מ"ר בראשית פ' ס"ה).

Denkt man da nicht unwillkürlich an jene Tribüne der „Feldgerichte", die den Raub und Mord, an Juden begangen, sanktioniert?

[2]) Victor Hugo, angeführt in „Thabor, Betrachtungen über die Haftaras" S. 224.

des Propheten Jesaja von der Verderbtheit des Großstadtlebens entworfen hat. Er sagt:

„Jesaias tritt Körper an Körper dem Bösen entgegen, das in der Zivilisation dem Guten den Rang streitig macht. Er ruft Stillschweigen zu dem Lärmen der Karossen, den Festen, den Triumphzügen. Das Gewoge seiner Prophetie ergießt sich über die ganze Natur . . . . Er steht auf der Schwelle der Zivilisation und weigert sich hineinzutreten. Es tönt wie eine Stimme der Wüste zu den Menschenmassen, die für die Sandsteppen, für das Gestrüpp und den Wüstenwind die Stelle der Städte in Anspruch nimmt, weil es ungerecht ist, weil der Tyrann und der Sklave, der Ehrgeiz und die Schande überall sind, wo sich feste Mauern finden, weil da das Böse wohnt, das dem Menschen eingefleischt, weil in der Wüste nur das Tier, in der Stadt das Ungeheuer wohnt!"

15) א' צ' שוב Schon Kimchi bemerkt, daß hier der Name צ' nicht durch den Genitiv mit dem Gottesnamen אלקים verbunden ist und daher nicht in den stat. constr. zu demselben gesetzt zu sein scheint. Demnach wäre צ' hier Apposition und bedeutete einen selbstständigen Gottesnamen, entsprechend der im Talmud vertretenen Meinung, צ' sei einer von den sieben Gottesnamen, die nicht verlöscht werden dürfen.[1])

Es liegt nun nahe, daß dort, wo der Name אלקים zu צבאות im stat. constr. stehend אלקי צבאות lautet, mit dieser Bezeichnung eine Ehrennennung Israels ausgedrückt sei, Israels, des zur dienenden Heerschar des göttlichen Namens erkorenen Volkes, wie ja umgekehrt, die Entfremdung Israels von Gott und seine Verwerfung vor Gott in לא תצא בצבאותינו und לא תצא אלקים בצבאותינו (Ps. 44, 10; 60, 12; 108, 12) „Du, o Gott, ziehst nicht aus mit unsern Heeren" ihren Ausdruck finden.

Im Lichte dieser Betrachtung wagen wir es nun einen neuen Weg einzuschlagen zur Erklärung der so schwierigen folgenden Verse:

---

[1]) א' צ' פירשנוהו שהוא חסר הנסמך כי צ' אינו שם תואר לאל ית' והעד מקום הסמיכות וה' אלקי הצבאות (תהלים פ"ט ט', הושע יב' ו') . . . ומצאנו בדבר זה מחלוקת בדברי רבותינו ז"ל כי י"א שהוא שם ואינו נמחק וי"א שאינו שם והוא נמחק ולא נקרא צבאות אלא על שם צבאות ישראל (רד"ק).

16—17) וכנה-שרפה Wir erblicken nämlich in dieſen beiden Verſen die ergänzenden Ausführungen zum vorhergehenden V. 15. א' צ' שוב נא וכנה אשר נטעה ימינך iſt Ergänzung zu הבט משמים וראה und ועל בן אמצת לך iſt Ergänzung zu ופקד גפן זאת ſoll שרפה באש ergänzen. —

Meines Erachtens hat hier dieſes ſeltene Wort וכנה eine doppelte Bedeutung. Einmal bedeutet es als Imper. von כנן: feſtige den Schößling, den Deine Rechte gepflanzt. (Vgl. רד"ק z. St.) Außerdem bedeutet aber auch כנה als Imper. des Wortes כנה (mit Kamez unter dem כ) = benennen: Gib Deinem Schößling wieder ſeinen Ehrennamen, indem Du Deinen göttlichen Namen אלקים mit den Scharen Iſraels, mit צבאות ישראל in die dieſe Iſraelsſcharen ſo ehrende Verbindung bringſt, indem Du תצא בצבאותינו biſt und wir Dich als אלקי צבאות rufen dürfen.

Schon der Name Iſrael, der Gotteskämpfer, iſt ein Ehrenname, von dem der Prophet ſagt: וזה יכתב ידו לה' ובשם ישראל יכנה (ישעי' מ"ד ה') „Und dieſer ſchreibt ſeine Hand Gott zu und legt ſich den Ehrennamen Iſrael bei."

Nun beſtätige Du, o Gott, dieſen Ehrennamen: כנה (mit Pathach), indem Du Deinen Gottesnamen Iſrael — zuſchreibſt und Dich, der Du צ' אלקים biſt, אלקי צבאות ישראל nennen läſſeſt.[1]) —

ועל בן אמצת לך Hiermit iſt gewiß Iſrael gemeint, zu dem Gott durch ſeinen Propheten Jeſaja ſpricht: כי אני אלקיך אמצתיך (ישעי' מ"א י') „Ich, Dein Gott, ſtärke dich."[2])

Im Zuſammenhang mit וכנה, dieſes Wort in der Bedeutung von כנן = feſtigen genommen, rechtfertigt ſich die Präpoſition על analog dem ומעשה ידינו כוננה עלינו (Pſ. 96, 17) und auch das verbindende Wauw am Anfange des Wortes ועל. —

Als Ergänzung des הבט משמים in V. 15 iſt gleichfalls die Präpoſition על zuläſſig (wie in Chab. 2, 15), und das Wauw ſtände in der Bedeutung von „und zwar", wie es häufig angewendet wird.

---

[1]) Vielleicht zielt die maſſoretiſche Beſtimmung eines großen, hervorragenden כ', eines כ' רבתי, im Worte וכנה auf dieſe hervorragende Doppeldeutung hin.

[2]) Die Bemerkung des רד"ק lautend: בן לשון נקלה כמו בן פורת יוסף klingt zu ſeltſam.

Jedenfalls dient das Waw dazu, daß der Vers in einer formellen Verbindung, und nicht in skizzenhafte Worte getrennt erscheine. Auch ist ein solches ויו נוספת im poetischen Stile nichts Seltenes.

שרפה באש nimmt das Schlußwort aus V. 15 גפן זאת, wieder auf und gibt ihm die traurige Ergänzung, während das יאבדו am Ende dieses Verses die bisher besprochenen אשר נטעה ימינך, בן אמצת לך, als Subjekte zusammenfaßt.[1])

18) תהי Die Prophetie Jesaja's „כי אני אלקיך אמצתיך", die wir V. 16 als Nachklang des „ועל בן אמצתה לך" erkannt, lehnt sich mit ihrem fortsetzenden אף עזרתיך אף תמכתיך בימין צדקי (Jes. 41, 10) an unser: תהי ידך על איש ימינך. — Dieser „Mann Deiner Rechten" ist der König David, zu dem ja Gott gesprochen שב לימיני (Ps. 110, 1).

Mit „על בן אדם" ist der große Menschensohn gemeint, der einst als משיח בן דוד das davidische Königshaus, das Haus Gottes auf Erden und Israels Herrlichkeit wieder aufrichten wird. —

Hat es ja „Daniel, der köstliche Mann", in seiner nächtlichen Schau bestätigt gefunden:

„Ich schaute in meinem nächtlichen Gesichte, und siehe! in dem Himmelsgewölk erschien es wie der Sohn eines sterblichen Menschen — כבר אנש אתה הוא — . . . Und ihm gab man die Herrschaft und die Ehre und das Reich, und alle Völker, Nationen und Zungen dienten ihm, seine Herrschaft eine ewige Herrschaft . . ." (Dan. 7, 13—14). (Vgl. Seforno z. St.)

Es ist uns sehr bedeutsam, daß sowohl hier in unserem Psalm als dort in der Schau Daniels die menschliche Abkunft unseres einstigen Erlösers, משיח צדקנו, betont und damit jede Apotheose ferngehalten wird.

Besonders wichtig erscheint uns die nähere Erklärung des איש ימינך בן אדם אמצת לך durch in Hinsicht auf Ps. 110 V. 1, wo das שב לימיני in bestimmten Kreisen zu christologischer Auffassung und Auslegung benützt worden ist. —

---

[1]) Dafür, daß der in einem Vers begonnene Gedankengang abgebrochen und in einem zweiten Verse fortgesetzt und deutlich gemacht wird, findet sich ein klassisches Beispiel in den beiden Versen Ps. 116, 3—4: wo V. 3 mit צרה ויגון אמצא schließt und V. 4. mit ובשם ה' אקרא anfängt. Ebenso in Nehem 9, 8: ומצאת. —

19) ולא נסוג Bei all dem gläubigen Festhalten der Messiasidee und dem hoffnungsvollen Ausblick nach dem „Manne Deiner Rechten" und dem „Menschensohne, den Du gerüstet", wollen wir dennoch in unserer unmittelbaren Verbindung mit Dir, Gott, verharren und von Dir nimmer zurückweichen. Kein Vermittler und kein Statthalter Gottes soll zwischen uns und unsern Gott treten. תהיינו Du selbst mögest uns beleben ובשמך נקרא und Deinen Namen allein, unvermischt und rein von jeder Beigabe, von jedem שיתוף, wollen wir anrufen.

20) ה' א' צ' השיבנו So werde der volle Gottesname und der reine, hehre Gottesglaube verherrlicht. So komme uns und der Welt Licht und Heil!

Diesen Gedanken spricht R. Jochanan sinnig aus mit den Worten:

Uns frommt nur ganz allein das Leuchten Deines Antlitzes, und dieses genügt uns vollständig![1])

Kap. 81.

Allgemeines:

Nach dem weithin verbreiteten Feuerscheine des großen Brandes, dem die Stadt Gottes mit ihren Heiligtümern, die שרפה באש בסוחה, zum Opfer fällt, leuchtet es auf inmitten der Welt und inmitten Israels. — Die Erfüllung des Gebetes: האר פניך, kündigt sich an im Strahlenglanz der welterleuchtenden und menschheitserlösenden Gottesgnade. — Nach dem wehmütigen „עד מתי" und „למה" im vorhergehenden Psalm setzt dieser Psalm Assafs ein mit dem Jubelpsalter der Welt und ihrer Bewohner, und aus dem Jubel heraus ist Schofarton zu vernehmen. Dieser Ton, schmetternd weckend und wieder lang gedehnt, stammt aus Israels Nationalinstrument und kündet Freiheit und Gesetz. — Neu und verhüllt tut sich vor Israel auf das kommende Jahr, die kommende Zeit mit ihrem Inhalte. — An der Schwelle steht Israel, der Golusfesseln ledig das Haupt erhebend, steht Israel mit seiner Erinnerung, und steht das Gotteswort mit seiner Bedingung. —

---

[1]) ה' א' צ' השיבנו וגו' אז יוחנן אנו אין לנו אלא הארת פניך לבד „ודי לנו" שנא' האר פניך ונושעה (שו"חט).

Es ist ein Jubelfest eigener Art. Heiliger Ernst, Satzung und Recht, חק und משפט, Zeugnis und Prüfung, Mahnung und Vergeltung עדות-אבחנך-ואשלחהו klingen in den Jubel hinein, und das erste Wort des sinaitischen Zehngebotes: אנכי ה׳ אלקיך tönt aus dem Festgruß heraus. —

Mit einer Musik, die aus höheren Sphären stammt, beginnt der Psalm, und wir fühlen göttliche Wonnen zur Erde niedersteigen.

Mit einer Erdenkost, die, markig süß, durch himmlische Kräfte dem Felsen abgerungen wird, schließt der Psalm, und wir fühlen das Menschliche am Menschen zu idealen Höhen emporgehoben.

Zwischen diesem Oben und Unten steht Israel mit seiner einzigen großen Pflicht seinem Gotte zu gehorchen, und seinem Streben, mit frei erhobenem Haupte und entfesselten Gliedern diese Pflicht zu erfüllen.

Dazu ruft Israels Schofarklang, darob jubelt der Völker Sang. —

Dies ungefähr ist der Haupteindruck, den wir von unserem Psalme gewinnen.

Einer Tradition gemäß wurde Josef in Egypten am ersten Tischri von seiner Gefangenschaft befreit. Ebenso wurde, nach derselben Überlieferung, die Sklavenarbeit unserer Väter in Egypten an dem dem Befreiungsmonde Nissan vorausgehenden ersten Tischri sistiert. (Vgl. Tr. ראש השנה 11 u. 30.)

Daher knüpft die im Psalm erwähnte Befreiungsgeschichte an יוסף an und ist dem Namen יוסף ein Buchstabe aus dem Namen Gottes eingefügt, so daß er יהוסף lautet. Im Lebenslaufe Josefs offenbart sich die der in Sklaverei lebenden Jakobsfamilie zugewandte göttliche Vorsehung in deutlich hervortretender Weise. —

Der Übergang nun vom Geschicke Josefs zu dem des ganzen Volkes ist in V. 8 am Übergange von der besprochenen zur angesprochenen Person (von נסתר zu נכח) zu erkennen.

V. 12 nimmt dann wieder die Rede in der dritten Person auf mit Bezug auf das bisher angeredete Volk.

Dem entsprechend dürfte wohl unser Psalm in die drei Teile: 1—7, 8—11 und 12—17 zu teilen sein. Überdies stellt sich 1—5 als eine den Aufruf an die Völker und an Israel (in der angeredeten Person) enthaltende Einleitung dar. —

Einzelnes:

1) לַמְנַצֵּחַ Ob der Name גִּתִּית mit dem Begriffe des Kelterns zusammenhängt und als Begriffsname für die einer Kelterung gleichkommende Tendenz des Kapitels passend gewählt ist (Hirsch), ob גִּתִּית an עֹבֵד אֱדֹם הַגִּתִּי und an die unter תְּרוּעָה וְקוֹל שׁוֹפָר unternommene Überführung der in seinem Hause geborgenen Gotteslade nach der Stadt Davids erinnern solle, oder ob גִּתִּית nichts weiter als die Herkunft des betreffenden Instrumentes aus der Hauptstadt des Philisterlandes גַּת bezeichne und einer Art — Fabriksmarke gleichkomme[1]) — das lassen wir dahingestellt sein.

Nicht zu leugnen ist, daß die Leute von Aschdod vor der Lade des Gottes Israels gewaltigen Respekt bekamen und ausriefen: Diese Lade kann bei uns nicht bleiben, „denn seine (Gottes) Strafe liegt hart auf uns und unserem Gotte Dagon!" (I. Sam. 5, 7.)

Ebenso sicher ist's, daß die Leute von Gath und Ekron vor dem Gotte Israels zitterten, dessen Lade „sie mir zugewendet, um mich und mein Volk zu töten" (das. 10—11). Dem Triumphe über den von den Philistern erfochtenen Sieg war also die Furcht vor „dem Gotte unserer Macht" beigemischt, zu dessen Huldigung — הַרְנִינוּ לֵאלֹקִים עוּזֵנוּ, — in dem Liede aufgefordert worden, das das Instrument aus גַּת mit seinen Tönen begleitet. —

Erinnern wir uns noch dessen, was wir im vorhergehenden Psalm zu der Abwechslung in der Namensnennung Gottes ה' א' צ' und אלקים צ' in Anlehnung an die ähnliche in II. Sam. 6, 2 erwähnte Variation zu bemerken hatten (Ps. 80 „Allgemeines" und zu V. 4), so können wir uns wohl mit dem Gedanken befreunden, daß der Psalmist Assaf zu diesem seinem nächstfolgenden, die Völker zur Gotteshuldigung aufrufenden Psalmliede nicht gerade zufällig sein Instrument גִּתִּית gebraucht habe. —

2) הַרְנִינוּ Aus der Parallelstelle V. M. 32, 43: הַרְנִינוּ גוֹיִם עַמּוֹ כִּי דַם עֲבָדָיו יִקּוֹם ist zu ersehen, daß הַרְנִינוּ obwohl von רנן = jubeln stammend, dennoch ein Preisen und Anerkennen ohne die Begleitung der Jubelfreude bedeuten könne. — דַּם עֲבָדָיו יִקּוֹם, kann den Völkern, den meisten Völkern, nichts weniger als Anlaß zum Jubel, wohl aber Grund zur Anerkennung des Rechts und des Herrn des vergeltenden Rechts bieten. — Diese Anerkennung

[1]) Vgl. I. Sam. 5, 8, II. Sam. 6, 15 und I. Chr. 26, 5. Vgl. רד"ק z. St.

kann allerdings die Rechtsidee und ihre Träger triumphieren machen, was auch durch die Hifilform הרנינו angedeutet wird.

Hier in unserem Verse ist הרנינו, nicht wie in V. M. 32, 43, mit dem im Accus. stehenden als Objekt dienenden Hauptworte (עמו) konstruiert. Ihr sollt nicht Gott triumphieren lassen, nicht: הרנינו אלקים; Gott triumphiert nicht über Menschen. Ihr sollt aber all das Hohe, Erhabene triumphieren und jubeln lassen, durch das die Menschheit Gott, der unsere Macht ist, zustrebt: הרנינו לאלקים עוזנו. Ihr sollt in תרועה der Menschenfreiheit und der Gotteshuldigung Ausdruck geben, wie es dem Gotte Jakobs gebührt הריעו לא' יעקב!

3) שאו Zur Vokalmusik, die des Menschen eigene innere Gabe und der hervorbrechende Ton innerster Herzensfreudigkeit ist, geselle sich die Instrumentalmusik in allen lieblichen Tönen und Klangfarben.

Wenn ihr zu Gottes Wohlgefallen aus eurem Innersten heraus die Welt durchgeistigt und gehobener, seelenvoller Sang zur Ehre Gottes die von Ihm י"ת geschaffenen, gebildeten und erhaltenen Wesen, Zeiten und Entwicklungen durchflutet, so bietet sich diese seelisch gehobene ideale Welt zum Begleitinstrumente dar zu eurem Sang. —

Und je weiter die Menschheit fortschreitet auf dem Wege zur Gotteserkenntnis und menschlichen Endbestimmung, desto stimmungsreicher wird das Weltinstrument. Es überzieht sich — wie die Weisen so sinnig sagen — von Epoche zu Epoche, von עולם הזה bis ימות המשיח und bis לעתיד לבא mit immer neuen, vermehrten Saiten, bis jene harmonische Ausgeglichenheit der Gegensätze entstehen kann, die das Endziel der Menschheit bedeutet.[1])

4) תקעו Das Schofarblasen war das von der h. Schrift bestimmte Zeichen der Entlassung der jüdischen Knechte und Mägde aus ihrem ganzen Dienstverhältnisse am zehnten Tischri eines jeden alle fünfzig Jahre eintretenden יובל-Jahres.

Am ersten Tischri, dem traditionellen ersten Schöpfungstage der Welt, hörte, wie bereits erwähnt, der Sklavendienst unserer

---

[1]) א"ר יהוד' בר אלעאי בעוה"ז שבעה נימין בכנור שנא' (תהלים קי"ט) שבע ביום הללתיך, ולימות המשיח שמונה שנא' (סי' י"ב) למנצח על השמינית ולעת"ל עשר שנא' (סי' צ"ב) עלי עשור ועלי נבל :(שוח"ט וגמ' ירושלמי סוכה).

Väter in Egypten auf, und auf diesen Tag ist das jährliche Neujahrsfest von der תורה bestimmt. An diesem Tage soll nach der תורה = Vorschrift innerhalb ganz Israels Schofarschall ertöner

So stellt sich dieses einzige mit dem Beginne des Neumonds בכסה einkehrende Fest als ein Fest der Neuschöpfung und Verjüngung dar, an dem in תרועה das Rufzeichen des Eigners, des Gottes Jakobs, ertönt, um dem aus Mizraim befreiten Israel mit dem Bewußtsein der erlangten Freiheit es in Erinnerung zu bringen, daß Israel der seinem Gotte frei sich hingebende Diener sei und bleibe. —

תקעו בחדש שופר zeigt die Ausführung des הריעו לאלקי יעקב.

5) כי Es ist Satzung für Israel. Es ist ein Recht des Gottes Jakobs.

Was für die andern Völker von der Begabung und Geistesrichtung ihrer Denker und Dichter abhängiges Ergebnis ist auf dem Felde der Erkenntnis und des Tatenlebens, das ist für Israel Satzung. Was die Philosophen unter tausend Irrungen als vereinzelte Sätze der Wahrheit im Laufe der Zeiten finden und ihren Zeitgenossen zur Betrachtung empfehlen, und was diese Zeitgenossen so lange als zu Recht bestehend gelten lassen, bis andere Philosophen und Philosopheme das bisherige „System" als ein von der Zeit überholtes, irriges umstoßen, für Israel ist all dies bloß menschliche Weisheit, und sie verschwindet angesichts der auf dem Berge Sinai von Gott gegebenen תורה = Satzung. Diese Satzung ist nicht von Israel frei gewählt, sondern von ihm als freies Volk angenommen für alle Zeiten.

Das Gott zustehende Recht ist nicht von Menschen dem Gotte zuerteilt, sondern es ist משפט לאלקי יעקב Gottesrecht von Uranbeginn, und die aus demselben fließende Rechtsforderung des Gottes Jakobs an sein Volk Israel verdankt ihre Kraft und Stärke nicht dem unter Harfenklang und Paukenschlag dargebrachten Jubelgruße einer enthusiastischen Stunde, sondern der unter Donnerschall und Schofarklang am Sinai erfolgten Verkündigung Gottes.

Der ganze Gesetzesernst und die hohe von Stimmungen und menschlichen Errungenschaften sowie von augenblicklicher Begeisterung unabhängige Würde des hocherhabenen Gesetzgebers sprechen aus diesem: כי חק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב!

Wie bereits unter „Allgemeines“ erwähnt, erblicken wir in dieſem ſehr bedeutſamen Verſe den Abſchluß des die Einleitung des Pſalms bildenden Aufrufs. —

6) עדות Nach den meiſten Erklärern bezieht ſich „בצאתו“ auf Gott, und שפת לא ידעתי iſt ein Zwiſchenſatz, der dieſe Worte dem Volke Iſrael in den Mund legt. Die unverſtändliche Sprache des fremden unterjochenden Volkes, die das unterjochte Volk verſtehen lernen muß, iſt das in die Augen ſpringende, oder vielmehr das in die Ohren klingende Zeichen der ſklaviſchen Botmäßigkeit der Unterjochten. So in 5. M. 28, 49, Jer. 5, 15, Jeſ. 33, 19 und ſpeziell auf das Egypterland bezüglich, in Pſ. 144, 1.

Sprachlich läßt ſich die in der Einführung des in dieſem Verſe nicht genannten Volkes Iſrael liegende Härte dadurch mildern, daß wir den Zwiſchenſatz שפת לא ידעתי אשמע auf Joſef beziehen, der aus ſeinen eigenen Erlebniſſen heraus und in Vorahnung des ſeines in ihm vertretenen Volkes wartenden Geſchickes dieſe Worte geſprochen.[1])

7) הסירותי Ebenſo gehen hier die Anſichten auseinander bezüglich der Perſon, die mit שכמו und כפיו gemeint iſt.

תרגום ירושלמי ſcheint ſchon in dieſem Verſe das Volk Iſrael als die Perſon angenommen zu haben, von deſſen Schulter die Laſt genommen und deſſen Hände davor bewahrt wurden, die Arbeit am „Keſſel“, דוד, zu verrichten.

Um die dem jüdiſchen Volke in Egypten aufgeladene Arbeit des Lehmſtampfens und Ziegelmachens mit „דוד“ in Einklang zu bringen, hat das Targum überſetzt: אידוי מן למרמי טינא קידרא אסתלקן „ſie wurden davon befreit, mit den Händen Lehm in den Topf ſtopfen“, womit offenbar die Ziegelformen gemeint ſein ſollen.[2]) —

---

[1]) Die Auslegung des מהר״ז הצרפתי (angeführt in מקדש מעט), nach der dieſes „לא ידעתי“ Zitat des von Pharao gebrauchten „לא ידעתי את ה״“ (II. M. 5, 2) wäre, iſt wohl geiſtreich, dürfte ſich jedoch als פשט wenig eignen. Ebenſo verhält es ſich mit der mehr homiletiſchen Deutung Hirſch's z. St. Vgl. ראב״ע z. St.

[2]) Vgl. Geſenius Schlgw. „דוד“, der dieſes דוד in unſerem Verſe mit „Laſtkorb“ überſetzt und auf Jer. 24, 2 verweiſt, wo דודאי תאנים ebenfalls „Körbe“ bedeuten. Nun überſetzt allerdings das Targum das דודאי in Jer. 24, 2 mit „סלי“; רשי״ jedoch überſetzt auch dort mit קדרות. —

רש״י hingegen hat die in unserem Verse bezeichnete Befreiung zunächst auf יהוסף bezogen. Josef ist von vorne herein auch als Gefangener von der erniedrigenden Sklavenarbeit in der Küche bei den Töpfen bewahrt geblieben, und das war der vielsagende Anfang der Leidens- und Befreiungsgeschichte unseres Volkes in Mizraim. רש״י übersetzt und erklärt:

מדוד-מעבודת עבדות לבשל קדירות כדרך שאר העבדים מדוד, קדירה כמו (ש״א ב׳) והכה בכיור או בדוד.

רש״י befindet sich hiermit in Übereinstimmung mit der talmudischen Auffassung.[1]) Auch ist nach dieser Auffassung der Ausdruck תעברנה, „seine Hände entgingen der Arbeit am Kochkessel" sehr passend gewählt. —

8) בצרה Hier ist ein deutlicher Übergang vom besprochenen יוסף zum angesprochenen Volke zu vermerken.

Nachdem die Errettung aus Mizraims Bedrängnis mit kurzen Worten als vergangen hingestellt worden — ואחלצך — wird der Bericht über die Entwicklung der Geretteten zum Volke und zum Gotteszeugen auf Erden weiter geführt und dabei die Zukunftsform אענך-אבחנך angewendet.[2])

Das אענך = ich antworte dir klingt ja an das משה יבר והאלקים יענו בקול (II. M. 19, 19) an, wo יענו gleichfalls im Futurum steht und andeuten will, daß die Mosche und Israel gewordene Gottesoffenbarung in der Lehre lebendig schaffend und geistig fortzeugend bleiben und nie der abgetanen Vergangenheit angehören werde. —

אענך Ich will dir antworten, dir, mein gerettetes Volk, Ich, der Ich in meiner Wesenheit aller Welt verborgen — בסתר — bleibe, Ich gebe dir Bescheid im Donner. Laute Donnerstimmen dringen zu dir aus der Verborgenheit meiner שכינה und tragen dir das Wort deines Gottes zu. (Vgl. תרגום ירושלמי.)

Wir möchten aus unserer Stelle das Folgende herauslesen: „Unter lautem Donner verkündete Ich dir das bei mir verschlossene

[1]) ר״ה דף י״א, wo רש״י zu der dort angeführten Stelle הסירותי מסבל auch ausdrücklich bemerkt:

ביוסף כתיב בתר עדות ביהוסף

[2]) Wobei nicht übersehen werden soll, daß, dem Sprachgebrauch durchaus nicht entgegen, das in die Vergangenheit übertragende waw consecutivum von ואחלצך auch auf אענך und אבחנך zu beziehen ist.

Geheimnis: meinen Geist und mein Wort. — Und dann solltest du es erproben, daß auch der stille, starre Fels ein Geheimnis in sich schließe, das er auf Gottes Geheiß, eine schmachtende Welt erquickend, erfüllt.

Der Donner und der Fels entdeckten dir ihr Geheimnis. Nur du selbst konntest in dir das Geheimnis des Gottvertrauens nicht entdecken!"

9) שמע Das Zeugnis, עדות, das Gott beim ersten Beginn der mit יוסף eingeleiteten Aera der Knechtschaft und Befreiung seines Volkes in den Lebensgang Josefs hinein gelegt, das Zeugnis des einen, einzigen Gottes und seiner alleinigen Waltung auf Erden, das schon der um das ה aus dem Gottesnamen vermehrte, zu יהוסף gewordene Name יוסף bekundet. — Dieses Zeugnis betraf und betrifft dich, mein Volk, es sucht dich auf, Israel!

Du sollst hören, mein Volk, wenn Männer, die Gott mit dem Zeichen seines Namens gezeichnet hat, zu dir reden, und wenn du sie hörst, so sollst du als das mit freiem sittlichem Bewußtsein zu seinem Gott stehende und für seinen Gott einstehende „Israel" nicht auf die Höhe und Größe dieser Männer sehen und nicht den Menschen zum Gotte oder Halbgotte machen, sondern hören sollst du *Mich* und nur Mich, deinen einzigen, dir *unvermittelt* nahen Gott und nur auf das, was dein Gott durch seine Zeugen und Boten dir kündet. — ישראל אם תשמע לי." —

10) לא יהי' Wer das Menschliche im Menschen, und wäre dieser noch so groß, zur Gottheit erhebt, der hat in sich selbst Raum für einen fremden Gott, und dieser Gott ist er selbst.

Wer sich die Rätsel in der Menschennatur und das große Geheimnis der Menschenseele nicht anders zu lösen und zu enthüllen weiß, als indem er in übergroßer Verehrung des großen Unbekannten einen Übermenschen schafft, der hat in unvermerkter Vergötterung einen Gott geschaffen, und warum sollte er, der Schöpfer, nicht selbst der Gott sein können?

Und warum soll dann, nach solcher Apotheose, der böse Trieb im Menschen, sonst der Zeuge menschlicher Schwäche, nicht als Götterlaune gelten können?

Und warum soll, wenn einmal das Unbekannte, das unerkannte Geheimnis der Seelenentfaltung und ingeniösen Geisteskraft auf den Götterthron gehoben wird, warum soll sich dann nicht auch

für andere anerkannte Kräfte und Gebilde der Natur ein solcher Thron zimmern und eine Form der Anbetung finden lassen?

Als einst unser Lehrer Mosche über die vom Volke berechnete Zeit hinaus in seinen — unbekannten Höhen weilte, da sprach das Volk: „Dieser Mann, Mosche — wir wissen nicht was aus ihm geworden ist", und es dachte: er wird wohl ein Gott geworden sein? Und dieses Volk dachte weiter: So kann und will ich mir noch andere Götter machen!

Und ישראל machte sich אל נבר und betete das Götter gebilde an.

Wenn unsere Weisen sagen: לא יהי' בך אל זר איזהו אל זר שיש בגופו של אדם הוי אומר זה יצר הרע (שבת ק'ה:) so haben sie dabei wohl auch den im Obigen gezeichneten Werdegang der menschlichen Verirrung im Sinne. —

לא יהי' בך, ist nicht die Wiedergabe des לא יהי' לך, lautenden zweiten Wortes im Zehngebote, sondern es enthält die psychologische Vorarbeit zu der erhabenen Idee der wahrhaften, durch keine menschliche Beimischung und keinen Zusatz, שיתוף, getrübten Gotteseinheit, die in אנכי ה' אלקיך ihren Ausdruck gefunden. — Darum geht auch hier das לא יהי' בך dem אנכי ה' voraus.

11) אנכי Auch dieses אנכי, soll nicht ein einfaches Zitat des vom Sinai herab gesprochenen ersten Offenbarungswortes sein.

Das אנכי, vom Sinai ist unnachahmbar, und der in jenem אנכי liegende hehre Ton der Majestät ist nicht wieder zu geben, wie der feierliche Moment, in dem dieser Ton vernommen wurde, sich nie wiederholen, und die Empfindung derer, die ihn vernahmen, nicht nachempfunden werden kann. —

Wenn Assaf hier Gott das אנכי ה' א' המעלך מארץ מצרים seinem Volke zurufen läßt, so will er diesem Volke, das dem Egel gegenüber seine Gotterwähltheit, und Hunger und Durst gegenüber sein Heldentum vergessen, er will diesem begehrlichen, nach Egyptens Fleischtöpfen sehnsüchtigen Volke sagen: Ich, dein Gott, der dich aus Mizraim heraufgeholt, bin nicht ein über alles, die Menschen treffende Wohl und Weh hocherhabenes, die Lebensbedürfnisse der Kreaturen verachtendes weltfernes Wesen, das man nur mit in sich selbst gekehrter Seele, in starrender Oede und in allem sinnlichen Genießen abgewandter Verzückung aufsuchen, von dem man aber in Not und Pein, hungernd und dürstend nichts erwarten, ja nichts

begehren darf. Ein solcher nur in des Himmels höchsten Höhen weilender, die Niederung menschlichen Strebens und Begehrens abgewandter Gott bin Ich, dein Gott, der dich, Israel aus Mizraim geholt, nicht!

Die Lehre deines Gottes, Israel, ist nicht eine akademische Theologie, die dich nur als ein engelhaftes Wesen erziehen und würdigen und nur dein Seelenverlangen sehen will, dich aber mit dem Begehr deines — Magens an eine andere um so viele Stufen niedriger stehende Gottheit weist. Das ist die Lehre deines Gottes nicht!

Vielmehr ist es dein Gott allein und will er es allein sein, an den du dich mit all deinem Begehren, auch dem sinnlichen, da dies in deiner dir anerschaffenen Menschennatur liegt, wendest: הרחב פיך ואמלאהו! Ist im vorhergehenden Vers das Menschliche im Menschen in seine Schranke gewiesen und der Überhebung des Sterblichen zum Übermenschen und zum „אל זר" der Platz nicht nur auf dem Throne, sondern auch am Schemel des ewigen Gottes verwehrt, so neigt in diesem Verse der ewige Gott seine Himmel nieder und steigt herab, um auf die Wünsche des Staubgeborenen zu hören, entsprechend dem davidischen Gebete: אדם להבל דמה ימיו כצל עובר ה' הט שמיך ותרד . . . (תהלים קמ"ד, ד'-ה'). —

„Der Mensch ist dem Hauche gleich, und seine Tage dem Schatten, der vorüber wallt. —

Herr! neige Deine Himmel, und steige herab . . . ." (Psalm 144, 4—5).

Sehr bedeutsam ist hier für das Wünschen und Begehren des Menschen in „הרחב פיך" eine recht sinnlich, ja fast trivial klingende Form gewählt.

Der Psalmist wollte also mit diesem אנכי ה' א' nicht den Standpunkt der sinaitischen Höhe erklimmen, sondern zeigen, wie der hohe sinaitische Gottesbegriff die ins einzelne gehende Fürsorge des erhabenen Gottes für die Menschenwelt und ihre Anliegen zuläßt. —

Im Dekalog heißt es אנכי ה' א' אשר הוצאתיך weil dort, am Sinai, der Fundamentalsatz: „Ich bin dein Gott" dokumentiert werden soll.

Hier wird durch die Apposition „המעלך" das Wesen des auf Sinai proklamierten ewigen Gottes charakterisiert, dem

menschlichen Verständnis und — durch den Nachsatz הרחב פיך׳, — auch dem menschlichen Bedürfnis als fürsorgender Weltenvater näher gebracht. —

12) ולא שמע Der Schlußbericht der Tatsachen erfolgt in der besprochenen Person. Er hat Trauriges zu melden: den Ungehorsam des Volkes, das Gott mit dem Namen עמי angerufen, und den Widerwillen Israels gegen die ihm gewordene Gottesberufung.

לא שמע לקולי kann einen äußern, nicht im Bereiche der eigenen Willensmacht liegenden Grund haben wie in II. M. 6, 9: ולא שמעו אל משה מקצר רוח וגו׳. In לא אבה לו liegt aber der Vorwurf, daß Israel sich dem Willen Gottes nicht fügen wollte.

Bezeichnend ist für die Bedeutung des Wortes אבה die Stelle in V. M. 25, 7—8. — Dort heißt es vom Bruder des Verstorbenen: ואם לא יחפץ האיש und ebenso spricht er den יבום verweigernd: לא חפצתי לקחתה, was bedeuten kann: ich will sie nicht nehmen, weil sie mir nicht gefällt.

Die Frau aber sagt: מאן יבמי להקים Mein Schwager verweigert es, Brudertreue zu üben und: לא אבה יבמי Er will sich hinsichtlich der Schwagerehe dem Gebote der תורה nicht fügen.

13) ואשלחהו Ob שרירות von שור = schauen oder von שרר = fest sein abzuleiten sei, und ob man zu übersetzen habe: und ich schickte es (das Volk) fort in ihrem Herzensdünkel oder in der Verhärtung ihres Herzens, wollen wir hier nicht entscheiden. Es leuchtet ein, daß die beiden Auffassungen sich logisch ergänzen. Durch eine dünkelhafte Anschauung erzeugt sich der starrsinnige, harte Trotz, dem mit Vernunftgründen nicht beizukommen ist. — Sie wollen sich selbst Vorsehung sein; nun so mögen sie nach ihren eigenen Ratschlägen wandeln!

Die in ואשלחהו בשרירות לבם sich zeigende Variation vom Sing. zum Plur. ist beim Sammelnamen „Volk" nicht selten und hier besonders gerechtfertigt. In שרירות לב, das den Eigenwillen des Individuums bis zur Willkür steigert, löst sich die Gemeinsamkeit auf. Ein Volk, das Volk Israel namentlich, das das Band der höheren unantastbaren Satzung, von dem es umschlungen ist, lockert, löst damit seinen ganzen Volksverband und zerfällt in eine Vielheit von Gliedern, die in jeder Hinsicht das Gegenteil der Einheit bildet. —

14) לו עמי Der Vers zeigt die positive Kehrseite des in V. 12 enthaltenen ולא שמע עמי und וישראל לא אבה לי. Wir erhalten

dadurch mehr Licht über die Bedeutung von אבה לי, das dem בדרכי יהלכו gleichkommt und nicht ein zeitweiliges Gehorſamen, ſondern ein beſtändiges dem göttlichen Geheiße Zuwillenſein ausdrücken will.

Dieſe beſtändige Willfährigkeit und mit Eifer verbundene Ausdauer in den Wegen Gottes ſoll wohl durch die Pielform יהלכו bezeichnet werden. —

15) כמעט Wie wir dies an mehreren Stellen nachzuweiſen verſucht, bezeichnet אויב den grundſätzlichen, und צר den perſönlichen Feind. Beim אויב kommt es hauptſächlich auf die Demütigung, אכניע, beim צר aber auf die empfindliche Züchtigung an, אשיב ידי. —

16) משנאי ה׳ Dieſe ſind wohl identiſch mit אויביהם vom vorhergehenden Verſe. Wer ſich grundſätzlich gegen das Lebensprinzip Iſraels kehrt und es anfeindet, zählt zu den Haſſern des ewigen Gottes, der Iſrael dazu erwählt hat, dieſes Prinzip in ſeinem Pflichtenleben zu bewahrheiten. Die Demütigung dieſer Gotteshaſſer wird darin beſtehen, daß ſie, um als Kulturträger gelten zu können, ſich zum Scheine wenigſtens zu denſelben Prinzipien bekennen müſſen, für die Iſrael mit dem Blute, dem von dieſen Haſſern vergoſſenen Blute, ſeiner Edlen eingeſtanden.

יכחשו לו kann ſich ſowohl auf ה׳ als auf „עמי„ und „ישראל„ beziehen.

Sie müſſen heucheln, ſie, die mit der unbeugſamen Konſequenz ihres ihrer Zeit aufgenötigten Syſtems und mit der ewigen Dauer dieſer Zeit ſich gebrüſtet, ויהי עתם לעולם!

Dieſes ויהי עתם לעולם erinnert an das קרבם בתימו לעולם in Pſ. 49, 12.

Das Heucheln einer Iſrael nachgebildeten oder gar einer Iſrael vorbildlich ſein ſollenden tugendhaften Lebensweiſe wird im Midraſch mit den folgenden Worten treffend gezeichnet:

אם תגביה כנשר (עובדיה א׳) לעתיד לבא כשהקב״ה דן את עשו הרשע מה עשו עושה מתעטף בטליתו ובא ויושב אצל יעקב, שנאמר ואם בין כוכבים שים קנך וכו׳ (ילקוט שמעוני עובדי׳ שם).

Alſo: Eſaw hüllt ſich in ſein Talith und kommt herbei und ſetzt ſich neben — Bruder Jakob hin.

Gott ruft ihm aber zu: „auch von dort, von Sternenhöhen herab, hole ich dich!“

Du stürzest und fällst in deine Niedrigkeit zurück, denn des Adlers Fittig trägt nur den — Adler empor!

17) ויאבילהו Der Vers geht von der dritten, besprochenen, zur zweiten direkt angesprochenen Person über. Darin liegt eine Bekräftigung des bisher Gesagten. —

Das Schlußwort soll auch zeigen, daß das Volk, dem das Psalmenwort die „Zeugen" gegenüber gestellt hat, noch gegenwärtig ist, um das Zeugnis bis zu Ende zu vernehmen.

אשביעך ist überdies eine Verheißung für die späte Zukunft, die sich auf der Vergangenheit ויאבילהו gründet. Was Gott an dem Volke von damals getan, will Er יה' an dem jedesmaligen Volke, wie es in der Gegenwart und Zukunft in seinen lebenden — Gott nachlebenden — Geschlechtern vor Ihm steht, gleichfalls tun.

Kap. 82.

Allgemeines:

Wenn es gestattet ist zwischen den aufeinanderfolgenden Kapiteln in תהלים überhaupt und zwischen den Psalmen Assafs insbesondere einen logischen Zusammenhang zu suchen, so bietet sich ein solcher zwischen dem vorhergehenden und unserem Psalm 82 in natürlicher Weise dar. — Wir haben in den Vv. 10—11 des vorigen Psalmes den Mittelpunkt desselben erkannt, der als das Manifest des einzigen Gottes, als die Erklärung des obersten Sinaiwortes emporragt.

Dabei ist es uns — wie wir dies hoffen — klar geworden, daß aus diesem Worte, das nicht einfaches Zitat ist, die Absicht hervorleuchtet, zwischen der Gottesheit und der Menschenwürde die richtige Grenzlinie zu ziehen, an der der sich überhebenden Selbstvergötterung und der sklavischen Selbsterniedrigung in gleicher Weise ein strenges Halt geboten wird. —

Und nun führt uns unser Psalm in die Mitte eines Menschenkreises, dessen Glieder sich אלהים nennen, ja die in der Lehre Gottes mit diesem Namen genannt werden.

Der oberste Gerichtsherr יה' hält Schau unter den Richtern und verkündet den Sachwaltern des Rechts, was Rechtens sei. Soll vor den Augen des Richters nicht Ansehen und Würde der Parteien bestehen und kein außerhalb des Rechtsbereiches liegendes Moment mit entscheiden, so sollen die Parteien, über deren Rechtssache

entschieden wird, vor den Augen des Richters nicht würdelos dastehen.

Das müßte die Gemeinde Gottes, aus der Richter und Parteien hervorgehen, entwürdigen.

In der Gemeinde Gottes steht Gott.

Mitten im Richterkollegium steht wieder Gott, Er יה', der die Richter mit dem Stab und dem Namen אלהים belehnt. —

Und nun hat der Herr des Rechts sein „עד מתי" zu fragen und mit der Frage seinen Vorwurf und sein Gebot an die Richter zu richten. —

Frage, Vorwurf und Gebot — die drei Verse 2, 3 und 4 geben sie wieder und bilden hiermit den Kernpunkt des ganzes Psalmes.

Was diesen Versen vorausgeht, ist Einleitung, und was ihnen nachfolgt, ist Nutzanwendung und Schlußbetrachtung des Psalmisten.

Uns erscheint der in diesem Psalm von Assaf eingenommene Standpunkt ein viel zu hoher und seine Rede eine viel zu ernste, welterhaltenden Ideen dienende zu sein, als daß wir von dieser Höhe herab und aus diesem tiefsittlichen Ernste heraus eine — wenn auch noch so geistreiche — Parodie auf den korrupten Richterstand vernehmen sollten. (Vgl. Sachs zu V. 6 Anm.) —

Mit der strengen Gerechtigkeit des Richterstandes kommt der ganze Bestand einer sittlichen Menschengesellschaft und einer Rechtswelt in Frage. Diese Gesellschaft und diese Welt hat Gott von den Richtern zu fordern, und Assaf ist in diesem Psalm der Anwalt dieser Forderung!

Einzelnes:

1) מזמור Am Eingange dieses Psalmes, der als obersten Grundsatz der Rechtsprechung das Menschenrecht, und als stärksten Pfeiler der Rechtsinstitution im Volke das Hoheitsrecht des Volkes selbst in seiner Gesamtheit hinstellt, kommt uns ein Gedanke, den wir nicht unterdrücken zu sollen glauben. —

Dieses Hoheitsrecht des Volkes Israel, der „Gemeinde, die aus lauter Heiligen besteht, und in deren Mitte der Ewige", gab in seiner mißdeuteten Auffassung Anlaß zu einer gefährlichen, die Göttlichkeit der eigenartigen jüdischen Volksorganisation erschütternden Auflehnung gegen die von Gott eingesetzten Autoritätsgewalten.

Das Hoheitsrecht des Volkes diente jener Verschwörung zum Schlagworte, die unter der Führung Korachs sich gegen das Lehramt Moses, gegen die Hohepriesterwürde Aharons und gegen die stammesfürstliche Erhebung Elizafans richtete.

In Wahrheit war dies eine teils aus Unverstand, teils aus ehrsüchtigem Partikularinteresse ins Werk gesetzte Verschiebung der Rechtsverhältnisse. Man leugnete auf der einen Seite die Prärogative Gottes, die für sein Heiligtum nach seinem Gefallen zu seinem Dienste den Stamm und die Personen zu erwählen hat, während man auf der andern Seite, das Volk bevormundend die Regelung der sozialen und nationalen Volksinteressen durch die Wahl der Richter und Häupter, die dem Volke zukam, unterschätzte und mißleitete. —

Indem man dem Volke zusprach, was ihm nicht gebührte, und dies an der heiligen Stätte, an der Gott wohnen und allein bestimmen will, beging man ein Unrecht und untergrub man den Boden, auf dem die Volkskraft und das Volkswohl in freier, rechtlich sicherer Weise sich entfalten und der nur von Gott und seiner Lehre geleitete, den sozialen und politischen Angelegenheiten geltende Volkswille sich betätigen konnte. —

Wir sehen, daß das Hoheitsrecht, wie es Korach für die „heilige Gemeinde" in Dingen des Mischkandienstes in Anspruch nahm, dieses „Recht" auf falsche Bahnen und unrechte Geleise schob.

Nun muß es befremden, daß unser Assaf in dieser ganzen Psalmenreihe von 73—83 Worte, sehr scharfe Worte gefunden für die Sünden und Verirrungen der Väter in der Wüste, aber kein Wort für oder vielmehr gegen den korachitischen Aufstand.

Des עגל, der Haderwasser, der Kundschafter geschieht mehr oder weniger offen und scharf Erwähnung und in dem Schlußworte des Ps. 79 wird in נחית בצאן עמך ביד משה ואהרן den von Gott bestellten Hirten seines Volkes die Ehre gegeben. Nur von der tief ins ganze Volksleben greifenden korachitischen Bewegung ist nicht die Rede.[1])

Nicht als ob wir hieraus Assaf, dem Abkömmling der Korachiden, ihm, dem pietätsvollen Gottessänger, einen Vorwurf machen wollten.

[1]) Die Weisen des Midrasch haben allerdings am Eingang des Ps. 79 eine auf diese Bewegung zielende Andeutung angemerkt. Vgl. קידושין לא תום'.

Allein die beachtenswerte Tatſache erweckt in uns den Gedanken, daß Aſſaf hier mit ſeinem Ausruf: א' נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפט die Korrektur des Begriffes „עדת אל" vornehmen und jener korrupten Anſchauung entgegentreten wollte, die zur Zeit des korachidiſchen Aufſtandes infolge der agitatoriſchen Umtriebe eines Dathan und Abiram aus dem Stamm Ruben die im Volke herrſchende oder zum Mindeſten geduldete geworden war. —

Jene verderbliche Bewegung drang ſo tief ins Volk, weil dieſes Volk, das in ſeinen Reihen lauter Heilige zu zählen und der von Gott über die Reihen geſtellten Männer entbehren zu können meinte, weil dieſes Volk das rechte ſittliche Bewußtſein ſeiner ſelbſt als Volk Gottes verloren und es gewagt hatte in das Bereich der durch Gott allein zu beſtimmenden Altar- und Prieſterordnung hinüber zu greifen.

Jene Volkshetzer brüſteten ſich mit כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה' und fragten: ומדוע תתנשאו.

In der Tat war aber damals in ihrer Mitte nicht ה', ſondern der böſe Geiſt des Neides und der Herrſchſucht, der unter dem Scheine der Gleichmacherei der Stände und Klaſſen der Tyrannei eines überwiegenden Mundheldentums und Geldreichtums zu ihrer dominierenden Höhe verhilft und in der „heiligen Gemeinde" ihr Heiligſtes: die Halle des Rechts, entheiligt.

Wir erblicken in dieſem: א' נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפט die feierliche Richtigſtellung des korachidiſchen: כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה'.

Es iſt gewiß nicht Zufall, daß IV. M. 26, 9 „Dathan und Abiram, die Berufenen der Gemeinde, die gegen Moſche und Aharon gehetzt", in den Vordergrund der in Erinnerung gebrachten korachidiſchen Bewegung geſtellt ſind.

Ebenſowenig iſt es Zufall, daß in V. M. 11, 6 zu demſelben Zwecke nur Dathan und Abiram mit der Bezeichnung: בקרב כל ישראל genannt werden.

Bedeutſam und unſere Vermutung beſtätigend iſt es endlich, wenn Pſ. 106, 17 wieder nur Dathan und Abiram als die eigentlichen Zielpunkte des über die „Gemeinde Abirams" — ותכס על עדת אבירם — ergangenen göttlichen Strafgerichts bezeichnet werden. (Vgl. Raſchi daſ., der unſere Anſicht nahezu beſtätigt.)

Wir ersehen aus all dem, daß nicht nur ein despotischer König, sondern auch ein mächtiger Agitator sprechen kann: Der Staat — die heilige Gemeinde bin ich!

Wehe aber der Menschengesellschaft und dem Rechte, wenn der Richter also spricht. —

„Die Richter" — sagt R. Chanin — mögen wissen, wen sie zu richten haben, vor wem sie Recht sprechen und wem sie einst für ihren Spruch verantwortlich sind, denn also heißt es: Gott steht in der Gottesgemeinde!" (Sanh.)[1])

Also, wenn die Richter auch Ansehen der Person nicht achten dürfen, לא תכיר פנים, so sei ihnen doch der Mensch in seiner Würde und der Israelssohn in seinem sittlichn Bewußtsein gegenwärtig, da sie über ihn urteilen.

2) עד Ihr geht darauf aus anstatt Recht Unrecht zu sprechen, denn das Recht hat in euren Augen die Achtung verloren. Um so geneigter seid ihr, das Ansehen der Gesetzlosen, Bösen zu achten. — פני רשעים תשאו erscheint hier als Folge von תשפטו עול. Die Parteilichkeit ist im Mangel an Rechtsliebe begründet. Daher wird diesem Fundamentalsatze des Unrechts durch סלה, Nachdruck gegeben.

3) שפטו In Jes. 1, 17 heißt es: שפטו יתום ריבו אלמנה, während hier ריבו אלמנה fehlt. Das mag darin seinen Grund haben, daß in Jes. die Aufforderüng an Alle und besonders an קציני סדום und עם עמרה ergeht, die Streitsache der Witwe vor Gericht zu führen, da diese wohl mündig ist, aber keinen Gatten hat, der es ihr erspart, als Frau vor Gericht zu erscheinen.

So lautet ja auch der den שרים gemachte Vorwurf: יתום לא ישפטו וריב אלמנה לא יבא אליהם (Jes. 1, 23). Vgl. רש"י z. St.

Hier jedoch ergeht die Mahnung an die Richter selbst innerhalb des Gerichtshauses mit Gerechtigkeit zu walten.

ריבו אלמנה gehört darum nicht hierher.

Auffallender Weise erklärt ראב"ע hier: עשו משפט יתום שאין עוזר לו שלא יוכל לדבר ואלמנה שאין לה בעל und es hat den

[1]) ר' הנין אמר יהי' הדיינין יודעין את מי הן דנין ולפני מי הן דנין ומי הוא עתיד ליפרע מהן שנא' (תהלים פ"ב) אלקים נצב בעדת אל (סנהדרין פ"א).

Anſchein, als hätte er unſere Stelle mit Jeſ. 1, 17 verwechſelt. Doch wollte ראו״בע möglicherweiſe nur ſagen, daß unter שפטו דל ויתום ſelbſtverſtändlich auch אלמנה begriffen ſei, inſoweit eben שפטו und nicht ריבו in Frage kommt.

4) פלטו Soweit es vermögensrechtliche Streitſachen betrifft iſt für דל ואביון in ihrer Mittelloſigkeit פלטו = entrinnen laſſen am Platze.

Gilt es jedoch die Lebensrettung aus der Hand der geſetzloſen Böſen, הצילו, ſo ſind nicht nur דל ואביון, ſondern iſt jeder Unglückliche, der, ob reich oder arm, das Opfer der Korruption zu werden droht, zu ſchützen.

Darum fehlt zu „הצילו“ das Objekt.

Wo יד רשעים herrſcht, ſoll die Autorität der Gerichtswaltung die letzte Schutzwehr ſein für Alle.

5) לא ידעו Sie wiſſen es nicht, daß Gott in der Gottesgemeinde ſteht א׳ נצב בעדת אל, und ſie können es nimmer merken, daß inmitten der Richter Gott richtet. בקרב אלהים ישפט. So tappen ſie im Finſtern, und ſo wanken die Grundfeſten der Erde.

Aus dem ſittlichen Bewußtſein, das dem Volke Hoheit und ſeinen Richtern Würde verleiht und beide von Gott, dem Anweſenden, ſtammen läßt, erzeugt ſich das Rechtsgefühl. Der Rechtsſtaat iſt die Vollgeburt der mit dem Rechte vermählten Sittlichkeit.

יתהלכו bezeichnet ein jeder ſichern Richtſchnur entbehrendes Hinundhergehen, wie es die Willkür ohne Geſetzeswillen und die Finſternis ohne Licht bedingen. —

So tritt das Chaos ein, das nichts Hohem, Feſtem zur ſichern Baſis dienen kann. —

6) אני Das traurige Reſümee Aſſafs. — Wie täuſchte ich mich in euch, da ich euch mit dem Namen אלהים neben dem Gottesnamen אלקים genannt und in euch während eures richterlichen Waltens die Träger einer von Gott verliehenen Würde, die Söhne höherer Weſen erblickte.

7) אכן Nichts weiter als ſterbliche Menſchen ſeid ihr, und das Bewußtſein eurer hohen Aufgabe hält euch über Tod und Gruft nicht empor.

Ein Richteramt haltet ihr für die Stufe, die emporführt zur Fürſtenhöhe, auf daß ihr eurer Fürſtenlaune fröhnen könnt. Von

solcher Höhe, die der von Gott verliehenen Hoheit entbehrt, gibt es nur einen tiefen Fall nieder zur Erde, die alles, was am Menschen sterblich ist, bedeckt. —

8) קומה א׳ Über diese Erde und die Erdengrößen erhebe Dich, Gott! Richte Du, denn die Erdenrichter erweisen sich als unwürdig, in Deinem Namen Recht zu sprechen. אלקים נצב hieß es zuerst. Doch die menschlichen אלהים, die Richter im Volke haben das Volk, sich selbst und die Herrlichkeit Deines Namens, mit der Du sie belehntest, zu Falle gebracht. Darum: קומה!

Die Enterbten im Lande haben unter der Gewalt der Mächtigen, die ihnen zum Schutze gegeben waren, ihr Letztes eingebüßt: das Recht.

Tritt Du, Gott, das Erbe an, und tritt es an und fordere es für alle, die es unrechtmäßig verloren und überall und inmitten der Völker, die es ihnen vorenthalten. Hiermit tritt der Psalmist heraus aus den engen Grenzen, innerhalb welcher über Mein und Dein, über Ehre und Leben Einzelner gegen Einzelne entschieden wird. Assaf verläßt hiermit die Gerichtsstuben, in welchen die ungesunde Luft der Korruption herrscht, und begibt sich hinaus ins Freie, wo die Tribüne für das Weltgericht aufgerichtet ist. Hier ruft er den Weltenrichter und fordert und erfleht für sein enterbtes Volk: תנחל בכל הגוים. Er fordert: Recht!

Kap. 83.

Allgemeines:

Der Ruf: „Auf, o Gott! richte die Erde", mit dem das vorhergehende Kapitel geschlossen, tönt durch unsern Psalm fort. Es ist, als wenn der Posaunenstoß, den Assaf an das Thoravort anknüpfend in Ps. 81 für den Tischrineumondstag angeordnet, und mit dem er in Ps. 82 die Gewissen der Richter in Israel geweckt, in diesem unserem Psalm 83 im Kreise aller Völker der Welt vernehmbar würde als das Zeichen, daß Gott das Erbe fordert für das enterbte, und Recht heischt für das ungerecht unterdrückte Volk, für sein Volk. —

Den Hassern Israels wird mit der Fackel der Wahrheit ins Angesicht geleuchtet, damit man sie als die Feinde Gottes und ihren Haß als gegen den Erwähler und Erlöser Israels gerichtet erkenne. —

Aus dem Tale Kischon wird die Streitaxt ausgegraben, durch die Zelte Edoms, und der vielnamigen Stämme Ismaels, Amaleks und Assurs wird das bloße Schwert getragen, und die besiegten Fürsten aus den Zeiten Debora's und Gideons erheben die blutigen Häupter, um die Judenhasser der Gegenwart und Zukunft zu warnen. — Ein Wirbel erhebt sich in den Lüften und die Feinde Gottes und Israels sind wie Stoppeln und Spreu im Winde. — Dazu leuchten brennende Wälder und flammende Berge und machen die Schamröte und das Brandmal der Schmach der Feinde sichtbar, — Es ist ein Gottesgericht, das letzte, gewaltigste, das den Namen Gottes von einem Ende der Erde bis zum andern verkündet. Gottes, des Einzigen, des Höchsten über der ganzen Erde!

Das ist der Gesamtinhalt unseres Psalmes. —

Einzelnes:

1) שיר Nach Kimchi bilden die von Aram, Ammon und andern Völkerschaften gegen den König Josaphat geführten Kämpfe, von welchen II. Chr. 18—20 berichtet wird, den historischen Hintergrund dieses Psalmes.

Wie bereits von einem Interpreten bemerkt worden (Vgl. ביאור מר' יואל ברי"ל z, St.), spräche für diese Annahme die Stelle in II. Chr. 20, 14, die einen Sohn Assafs als den gottbegeisterten Sänger nennt, der ganz Juda und die Bewohner Jeruscholaims zum Kampfe gegen die in gewaltigen Scharen herangezogenen Feinde aufgerufen. Dieser Assaphide wäre dann möglicherweise derselbe, der unsern zu Kampf und Sieg begeisternden Psalm gesungen hätte. — Wir könnten dem noch als ferneren Wahrscheinlichkeitsgrund hinzufügen, daß gerade König יהושפט, wie dies auch sein Name andeutet, sich um die Rechtspflege im Lande große Verdienste erworben. Dies wird II. Chr. 19 besonders hervorgehoben und das. 6 berichtet:

„Er sprach zu den Richtern: Sehet zu, was ihr tut! Denn nicht für Menschen richtet ihr, sondern für Gott, und Er ist bei euch in der Rechtssache!"

Das klingt fast wörtlich so wie der Spruch unseres Assaf im vorhergehenden Ps. 82:

„Gott steht in der Gemeinde Gottes, inmitten der Richter richtet Er!"

Und in Übereinſtimmung mit dem, was König Joſaphat bezüglich der jüdiſchen Richter geſprochen, rief Aſſaf — oder doch der Aſſaphide Jachaſiel — den jüdiſchen Kämpfern zu (II. Chr. 20, 15):

„Alſo ſpricht Gott zu euch: fürchtet euch nicht und zaget nicht vor dieſer großen Menge, denn nicht euer iſt der Krieg, ſondern Gottes!"

Man ſieht, die Verſuchung iſt groß, zwiſchen dem Aſſaphiden, dem Sänger Joſaphat's, und unſerem Aſſaf, dem Pſalmenſänger, eine Identität gelten, und zwiſchen den beiden Pſalmen 82 und 83, die der Rechtspflege und dem Kampfe geweiht ſind, einen nicht bloß logiſchen, ſondern auch hiſtoriſchen Zuſammenhang beſtehen zu laſſen. —

Dennoch möchten wir uns nicht endgültig für die Annahme Kimchi's entſcheiden.

Es fehlte wahrlich in den Tagen König David's ſelbſt nicht an feindlichen Völkerſcharen, die auf Israels Vernichtung ausgingen, wie es Philiſtäa und Midjan zur Zeit Baraks und Gideon's getan, und auch an gottbegeiſterten Aſſaphiden fehlte es da nicht. Darum iſt es nicht unbedingt nötig aus ſpäteren Zeitepochen für unſern Pſalm die ſeinem Inhalte zugrunde liegende Situation zu ſchaffen. —

2) אלקים Mit dem ſubſtantiviſch gebrauchten אל דמי wird ein Stillſtand des Denkens bei Gott als etwas Unmögliches verneint. Mit אל תחרש die Bitte nicht zu ſchweigen, und mit ואל תשקט die Bitte nicht zu ruhen ausgedrückt.

Möge der Gottesgedanke, der gewiß nicht fehlt, in Wort und Tat ſich kundgeben. Ähnlich ruft Jeſaja die auf die Mauern Jeruſchalaims beſtellten „Wächter", die das gefallene Zion vor Gott in Erinnerung zu bringen haben, mit den Worten an: אל דמי לכם, Gedankenruhe ſei euch unmöglich! und ואל תתנו דמי לו, gebet es nicht zu, daß bezüglich Jeruſchalaims bei Gott eine Gedankenruhe (כביכול) einkehre!

3) כי הנה Schweigen ja auch die Feinde nicht יהמיון und die Haſſer נשאו ראש ruhen nicht mit ihrem frechen Tun! Und es ſind אויבך Deine Feinde, ומשנאיך Deine Haſſer. —

4) על עמך Wenn ſie auch liſtigerweiſe Dein Volk als den Gegenſtand ihres Haſſes bezeichnen und gegen die bei Dir Geborgenen ihre Pläne ſchmieden. — Ihr Geheimnis, סוד, iſt Trug, und ihre Beratſchlagung iſt Verſtellung יתיעצו. —

5) אמרו Es genügt nicht, daß wir ihre politische Existenz als Volk ignorieren, verhehlen und bis zur — Vernichtung ableugnen: לכו ונכחידם מגוי. Damit hört der Name ישראל nicht auf, eine moralische Macht zu sein. Wo und wann immer im Völkerleben eine bedeutende Sache der Kultur zur Entfaltung kommt, bildet Israel mit dem sittlichen Gehalte und der Lehrwahrheit, die seine Geschichte erfüllen, den wenn auch nicht eingestandenen Maßstab für die innere Berechtigung der zu dieser Entfaltung notwendigen Fortschritte. — Israel, wenn nicht wie es ist, so doch wie es gewesen, bildet das Wahrzeichen für alles, was groß und edel ist in der Betätigung des Menschengeistes und des Gemütslebens. Das muß aufhören, sagen die Feinde Israels. Israel muß sein, als wäre es nie gewesen. Nur so hört der Name Israel auf ein Vorwurf zu sein für despotische Gewalthaber und feile Sklaven, für Kulturfälscher und Sittenverderber: ולא יזכר שם ישראל עוד. Man mag Israel noch so viel Böses andichten und nachsagen; schon, daß es noch heute ein Israel gibt, das man, um es „unschädlich" zu machen, anschwärzen muß, daß dieses Israel aus dem Buche des Gedenkens nicht schwinden will, beweist, daß Gott dieses Israel für eine spätere, für die späteste Zukunft aufbehalten will. Dieser Beweis soll verschwinden. —

6) כי נועצו Gegen Dich, Gott, ist der Bund der Feinde und Hasser gerichtet. — Sie mögen ihren Bestrebungen, welche Namen immer geben, die dem sozialen oder nationalen Gebiete entstammen, immer ist ihr eigentliches Ziel die Auflehnung gegen Gott, den Gott Israels. Dies verrät die natürliche Herzensneigung und bekundet die Sprache des gegen Gottesglauben und Gottestreue gekehrten Herzens. Dieser Herzenszug ist mächtiger als sie, die Ränkeschmiede, selbst: כי נועצו לב יחדו Sie, die Beratenden, werden von ihrem Herzensrate übermannt. Das sagt uns das passive „נועצו" nach dem „יתיעצו" von V. 4. — Oben vernahmen wir von den עצות, die die Feinde im Geheimen faßten und als das Ergebnis ihrer Weisheit ausgaben. Hier sehen wir die geheimste Triebfeder, die den springenden Punkt der eigentlichen Absicht berührt und diese halb wider den Willen der מתיעצים ans Tageslicht fördert. — Diese Absicht ist: עליך ברית יכרתו!

7, 8, 9) אהלי-גבל-גם Wir sehen in der einen Völkergruppe bildet Moab, in der andern Ammon den Mittelpunkt. Darum

wird dieser ganze Völkerbund mit der Bezeichnung בני לוט, die Söhne Lot's zusammengefaßt.

Das mächtige Assyrien, das, wie die Weisen an I. M. 10, 11 anknüpfend bemerken, schon beim Anfange der Staatenbildung in der vorsündflutlichen Welt seinen eigenen selbständigen Weg ging, und das selbst einem Tyrannen wie Nimrod gegenüber seine Eigenart als Abkomme Sem's und seine im Städtebau sich auslebende Kultur wahrte, dieses Aschur schließt sich den kleinen Bundesvölkern an und will den Söhnen Lot's zum Arme dienen. Alles dies, weil dieser Bund gegen Israel und seinen Gott gerichtet ist. — Die Weisen des Midrasch haben für diese rückschreitende Bewegung Assyriens als Kulturvolk und als politische Macht, für diese seine Entsagung einer selbständigen Führerrolle unter den chamitischen Stämmen und die Selbsteinverleibung in die Gefolgschaft der Söhne Lot's ein scharfes Wort beißenden Spottes. Sie sagen: Assur in seiner Rückbildung vom großen, selbständigen Volke zum Satrapenvolke Ammons und Moabs, der Söhne Lot's, gleicht einem Küchlein, das gestern sein Ei verlassen und heute wieder zum Ei zurückkehrt und zum Ei wird. Gott ruft Assur zu: Wie, gestern Küchlein, lebendig, rührig und heute wieder Ei! Fürwahr du gehörst zu Lot's Söhnen![1])

Welche Erniedrigung liegt in dieser Zugehörigkeit zu עמון und מואב den Söhnen der Blutschande, in der sich die Erzeugten ihrem Erzeuger zugewendet und naturwidrig אפרוח zu ביצה geworden war!

Diesen בני לוט gibt sich das stolze, mächtige אשור zum ausführenden, helfenden Arme hin! Wir bemerken in der Schilderung die aufsteigende Linie von den nomadenhaften Zelten Edoms und Ismaels bis zu den Bewohnern der prächtigen Stadt Tyrus und bis zum Städte erbauenden Assyrien. —

10) עשה Es wird hier die Reihe nicht durch ein וי ההבור geschlossen, es heißt nicht: וביבין. Das deutet an, daß die Reihe noch bedeutend verlängert werden könnte. —

---

[1]) מן הארץ תהוא יצא אשור מן העצה ההי' יצא אשור וכו' כיון שבא ונשתקע עמהם בחורבן בית המקדש אמר ליה הקב"ה אתמול אפרוח עכשיו ביצה! אתמול מפריה מצות ומע"ט עכשיו מקונן בביצה אתטחה לפיכך: הי זרוע לבני לוט סלה: ללוטו. — (ילקוט בראשית י')

Das Küchlein wird zum nesthütenden Ei מקונן בביצה!
Das Erzeugte kehrt zum Erzeuger zurück: ונחיה מאבינו זרע!

11) נשמדו Ebenso zeigt der hier erwähnte Name: עין דאר, der in der Kriegsgeschichte im Buche der Richter nicht vorkommt, daß noch andere als die im vorhergehenden Vers genannten Völker und Heerführer zu bekämpfen waren.

Im vorhergehenden Vers sind neben dem Volke Midjan die einzelnen Personen Sisra und Jawin hervorgehoben. Sisra, der Heerführer, und Jawin, der König von Kanaan, während Kanaan selbst nicht aufgeführt ist. All dies kann uns nur bestätigen, daß hier nicht die genaue Namensliste der Völker, der Fürsten und ihrer Feldherren mitgeteilt, sondern gerade die ungezählte Menge der vielnamigen feindlichen Scharen in Erinnerung gebracht werden soll. —

Nach ראב"ע ist עין דאר vielleicht die Bezeichnung des dem Feldherrn Gideon, dem Sieger über Midjan, gehörigen Erbgutes. Diese Vermutung hat etwas für sich, wenn man aus Jos. 17, 2 und 11 ersieht, daß der Bezirk דר dem Stamme מנשה zufiel, also sehr wohl das Erbgut des אביעזר, des Familienhauptes Gideons sein konnte. Es wäre dann zu verstehen, daß die Schlacht dem Sieger zu Ehren die Schlacht von עין דאר genannt wurde. —

Bei der völligen Unklarheit, die über die Bezeichnung des Ortes, an dem die Midjaniten erlagen, mit dem Namen עין דאר herrscht, darf wohl auch der folgenden — Möglichkeit Raum gegeben werden:

Der Lagerplatz, von dem aus Gideon und „sein ganzes Volk" die Entscheidungsschlacht gegen Midjan schlug, hieß עין חרד (Richt. 7, 1). Der Name חרד ist wahrscheinlich ein Attributivname und von der auf Gottes Geheiß von Gideon erlassenen Verkündigung „מי ירא וחרד ישב" hergeleitet. Der Name ist, wie dies in den biblischen Büchern oft vorkommt, auf Grund eines später eintretenden Ereignisses antizipiert. — Nach gewonnener Schlacht sandte Gideon Boten über das ganze Gebirge Ephraim, um die Verfolgung des Feindes zu organisieren (das. 24). Diese Einrichtung einer förmlichen Kurierpost mag dem Platze den Namen עין דאר (von דואר = Post Tr. Sabb. 19) verschafft haben.

Auch kann דאר, oder דור gleichbedeutend mit דוור = Herrscher (Tr. B. Kama 114) sein und den Moment topographisch festhalten, in welchem nach errungenem Sieg die Mannschaft Israels zu Gideon sprach: „Herrsche du über uns, sowohl du als dein Sohn und Enkel, denn du hast uns geholfen aus der Gewalt Midjans!" (Richt. 8, 23.)

Grund genug, den anfänglichen Namen עין הרד in עין דאר umzuwandeln.

12) שיתמו Von der Vernichtung als der allgemeinen Folge des Krieges, die passiv durch נשמדו, ausgedrückt und als der die Verwesung mit sich führende Zustand היו דמן, geschildert worden, geht der Psalmist ins einzelne zu den Darstellungen des Kämpfens und — Richtens Mann gegen Mann über.

Mit שיתמו wird nämlich das Strafgericht in viel unmittelbarerer Weise bezeichnet als mit עשה להם. —

Die im Verse genannten Fürsten wurden auch wirklich durch Gideon persönlich gerichtet.

13) אשר Enterben wollten und wollen sie uns. Die Gottesstätte, die unserem Boden seine Heiligkeit gibt, wollen sie niederreißen und den heiligen Boden, in dem wir wurzeln, wollen sie uns entreißen. — Gib es nicht zu, o Gott, כי אתה תנחל בכל הגוים, der Du Dein Erbe schützest allen Völkern gegenüber!

14) א' שיתמו Der Vers knüpft an das שיתמו in V. 12 an und führt uns in großen, ganze Völker umfassenden Zügen die Gottesvergeltung vor Augen, die damals durch die Hand Gideons die Häupter der זאב, צלמנע, עורב und זבח getroffen.

גלגל bedeutet hier — nach ר"ש — einen hohlen Distelkopf, der, so lange er an der Distelstaude sitzt, jeden, der mit ihm in Berührung kommt, sticht, im Wintersturm aber, vom Stengel losgerissen, zerfasert im Winde umhertreibt. — קש ist die Stoppel, von der der Halm mit der Ähre abgemäht, und die mit dem Boden so lose verbunden ist, daß sie gleichfalls eine Beute des Sturmes wird. — Also, hier die nutzlose Frucht mit der giftigen Samenkapsel und da der haltlose, entwurzelte Rückstand einer die Brotfrucht tragenden Pflanze, und alles vor dem Wind.

15) כאש Schon רד"ק sieht in der קל-Form תבער und in der Weglassung des ב' vor יער den Hinweis auf die eigenartige Erscheinung, die ein Waldbrand bietet. Nicht die einzelnen Bäume scheinen, vom Feuer ergriffen, zu brennen, sondern der Wald brennt. Die dicht an einander stehenden Bäume bilden in ihrer Gesamtheit ein Feuermeer. So auch die Gottesfeinde und Israelshasser Midjans und anderer Völker allzumal. Sie stehen zusammen und verbrennen zusammen.

וכלהבה Die hoch oben auf den Bergen vereinzelt stehenden Sträucher und Bäume werden von der Flamme verzehrt. Dadurch erscheinen die Berge selbst von der Lohe angeflammt — תלהט. — Je höher der Berg, desto stärker der Luftzug und desto gewaltiger die Flamme.

יער dürfte die Gesamtheit des Volkes, in V. 10 durch מדין, vertreten, bezeichnen, während הרים ein Symbol für die hoch oben stehenden Volks- und Heerführer sein mag, die in V. 10 mit צלמנע, זאב, זכח, ערב namentlich hervorgehoben worden. —

16) כן Mit סער = שער (mit Pathach) (Hiob 18, 20) zusammenhängend mit שער (mit Zere) wird der Sturmwind bezeichnet, der das Haar sich sträuben macht. — אסף von סופה = sammeln, zusammenfegen bis zu Ende, drückt das Ausfegen mit vernichtendem eisernen Besen aus. —

Auch hier wird der Schauder und die Vernichtung ins einzelne und insgesamt vorhergesagt.

17) מלא Das Innewerden der eigenen Würdelosigkeit muß sie dazu drängen, Deinen Namen, Ewiger! zu suchen. Fülle ihr Angesicht mit Schmach, so daß sie das Antlitz nicht erheben, es sei denn suchend und flehend zu Dir.

18) יבשו Andernfalls sei die bleibende Beschämung und der immer fortdauernde Schrecken ihr Teil, so daß sie erbleichen und zugrunde gehen.

19) וידעו Aus diesem Entweder-oder: entweder in Erkenntnis der eigenen Nichtswürdigkeit Deinen Namen ה׳ suchen, oder mit Schande und Schrecken untergehen — hieraus komme ihnen die Erkenntnis, daß Du, Dein Name, Ewiger, Du allein! Der höchst Erhabene über die ganze Erde! Es soll nicht geschehen, daß Dein ewiges, einheitliches Wesen je nach Zeit und Lage, nach Neigung und Vorstellung der Menschen in eine Vielheit von Kräften zerlegt, daß diesen Kräften nach der Forderung menschlicher Systeme Namen gegeben, und daß diese Namen zum Deckmantel einer mehr oder weniger verhüllten Vielgötterei mißbraucht werden. Du, Dein Name, ה׳, Du allein!

Diese Erkenntnis werde Gemeingut aller. So bist und bleibst Du, ה׳, Du allein, der Höchste.

Kap. 84.

Allgemeines:

Es ist schwer zu sagen, aus welcher Zeitperiode heraus dieser Psalm der Korachiden gesungen ist und welches bestimmte Ziel er im Auge hat. — Ob wir hier die Seufzer Davids vernehmen, die er, flüchtig im Philisterland irrend, nach der Stätte des Gottesheiligtums hinsendet und die in den Korachiden die verständnisinnigen Vermittler gefunden, oder ob das ganze im Galuth irrende Volk seiner mächtigen Sehnsucht nach Zion in den korachidischen Liedergrüßen Ausdruck gibt — wer will dies entscheiden?

Kimchi konnte es nicht.

Auch das ist möglich, daß die Levitenschar, deren Sang an Babels Bächen verstummt und in den an den Bachweiden hängenden Harfen gebannt war, einen ihrer Brüder zum Dolmetsch ihrer Gefühle gemacht habe. — Der große Schmerz, der aus diesem Psalme spricht, hat eben überall seine Heimat, wo es einen in seinem innersten Seelenleben verwundeten Unglücklichen gibt, es sei dies ein Mann, ein Stamm oder ein Volk. —

Das Eine scheint uns klar zu sein, daß der V. 10 das der ganzen Nation entsteigende zum Erlöser Israels sich wendende Gebet ist.

Es wäre nicht zum ersten, und nicht das einzige Mal, daß der Psalmist, vom innern Herzensdrang getrieben, zu seiner Geistesschau die Stufenleiter erklimmt, deren unterste Stufe die Person und deren oberste die Nation bildet. — Die Verse 5—9 würden dann den verallgemeinernden Übergang von der Einzelperson zum Menschen überhaupt (אשרי אדם) darstellen, worauf die Nation, die Ideale des Menschen und der Menschheit in sich verkörpernd, sich mit ihrem Schlußgebete einstellt.

Einzelnes:

1) למנצח Nach dem zur Überschrift des Ps. 81 Bemerkten hätte die Meinung, daß die in unserem Psalm wiedergegebenen Schmerzenstöne von dem im Philisterlande irrenden König David herkämen, in der Bezeichnung על הגתית einen Anhaltspunkt.

2) מה ידידות Ob מה hier, wie die Verbindung mit מה, anzuzeigen scheint, Adjektiv, oder ob er dennoch Substantiv ist, bleibe dahingestellt.

Jedenfalls ist es bezeichnend, daß von den Wohnstättten Gottes nicht so sehr die Seite des Ehrfurchtgebietenden als die des traulich Lieblichen hervorgehoben wird. — „Wie sind sie Freundinnen, Deine Wohnstätten צ' ה'!"

In ihrer Eigenschaft als geliebte Freundinnen ziehen diese משכנות und מזבחות den Verbannten, in der Ferne Weilenden so mächtig an und erfüllen sie seine Seele mit unbezwinglicher Sehnsucht.

3) נכספה Diese Sehnsucht wird mit psychologischer Genauigkeit zuerst als ein Leiden und dann als ein selbsttätig sich hingebendes Aufgehen der Seele gezeichnet: נכספה וגם כלתה!

Schon die Vorhöfe der Gottesstätte sind die Gegenstände meines Sehnens und Wünschens. Nicht erst das Innere des Heiligtums mit seinen Cherubim und seinen die Seele überkommenden Schauern, nein, schon der Vorhof, über den sich der freie Himmel wölbt und in dem die Seele frei ihre Wonnen saugen, die Brust frei atmen und das Herz dem lebendigen Gotte entgegenjauchzen darf — schon dies allein ist mir Lust und Wonne! Es sind nicht Momente seelischer Verzückung und weltverlorener Vereinsamung, die ich an den Gottesaltären zu finden hoffe. Nein, es ist der Gott des Lebens, zu dem es mich hinzieht, zu dem mich alles, was ich denke und empfinde, lebensvoll hindrängt. Mein Bestes, Schönstes und Edelstes, das ich zu erringen und zu Deinem Altare, Gott, hinanzutragen suche, soll ein Jubelgruß sein, Dir, dem Gotte des Lebens!

Tut sich uns mit diesen Worten nicht eine Jubelpforte auf, durch die wir einen hellen, klaren, das Herz im Leibe — לבי ובשרי — erfreuenden Blick gewinnen auf die heiligen, Gott geweihten Stätten, die die תורת כהנים mit ihrer Gesetzeswacht umgibt? (Vgl. das zu Kap. 73 unter „Allgemeines" Bemerkte).

4) גם Den spätern Interpreten entgegen fassen רש"י und רד"ק das „את מזבחותיך" als Ergänzung zu „שתה אפרחיה" auf. Merkwürdigerweise schließt sich Károli Gáspar, der ungarische Übersetzer, dieser Auffassung an. —

Rührend ist die Klage, wenn sie, dem König David nachempfunden, die Wanderaltäre — בשעת היתר במות — als die von den Wandervögeln aufgesuchten geliebten Brutstätten bezeichnet, wo die Schwalbe ihre Küchlein birgt. Nur ich muß wandern und irren und darf mein Liebstes nicht dort bergen, wohin Herz und Seele mich ziehen!

Noch ergreifender klingt diese Klage, wenn sie sich auf das im langen, bangen Galuth weilende Gesamtisrael bezieht.

Wo Gottes Heiligtümer, מקדש und מזבח standen, nisten und brüten Zugvögel. Sie halten da Rast zwischen den Trümmerresten, und die Reste noch bieten ihnen ein Heim voll Liebe und Traulichkeit.

Nur wir haben kein Heim! Nur uns starren aus Jeruschalaims Trümmern die Oede und — der Vorwurf entgegen. Nur für uns, die wir auf tausend Altären im Galuth unsere Edelsten bluten gesehen, für uns soll am zerstörten Gottesaltare auf Zion jeder Funke der Liebe erloschen sein!

Und wir, die so sehr Gehaßten, bedürfen der Liebe so sehr, wir lechzen, wir schmachten nach Liebe, nach Deiner Liebe, Herr der Herren, mein König und mein Gott! ה' צ'. מלכי ואלקי

5) אשרי In Deinem Hause wohnen, und noch mehr: in Deinem Hause wohnen *wollen*, fort und fort, auch wenn nicht die Tempelmauern, sondern die vier Wände des Familienhauses den Mann, die Frau, die Familie und das ganze Familienleben umschließen — das ist's, was so heilbringend ist und so beseeligend wirkt. Das ganze Leben einer solchen Familie bildet einen „Dich in Deinen Offenbarungen verkündenden Hymnus". (S. Hirsch z. St.)

Mit diesem עוד יהללוך סלה wird nicht bloß die Zeitgrenze für diesen Hymnus der Glücklichen in die — unbegrenzte Ferne hinausgerückt. Mit diesem עוד wird ausgedrückt, daß dieses Preislied unausgesetzt erklingt auch aus der Brust der Hoffenden, Sterbenden und Wünschenden, wie es auf den Lippen der glücklich Genießenden nie verklingt. Das heiße Sehnen und Wünschen selbst, das sonst bei langer ungestillter Sehnsucht und unerfülltem Wunsche aufreibt, beglückt und erhebt da, wo es dem Ziele gilt, יושבי ביתך zu sein. —

Dieses Sehnen, Wollen und Wünschen ist Selbstzweck und befriedigt die ihrem Gotte zugewandte Seele auch dann, wenn die Erfüllung noch in ungemessenen Fernen weilt. — Wir vernehmen hier als fertige, abgeklärte Sentenz die Weisheit, die der sich der zur reinen Idealität emporarbeitende Psalmist zu Tage fördert, indem er in Ps. 27, V. 4 sagt:

„Eines erbitte ich vom Ewigen — dieses suche, verlange ich: mein Weilen im Hause Gottes alle Tage meines Lebens, hinzu-

schauen auf die Holdseligkeit des Ewigen und Ihn aufzusuchen in seinem Tempel." —

Eines erbitte ich und habe ich erbeten, und dieses Erbitten selbst ist Gegenstand meines Verlangens אותהאבקש; denn dieses ideale Erbitten, dieses vom Erdenbesitze losgelöste seelische Begehren erhebt und adelt mich, indem es meinem Leben seinen idealen Gehalt und meinem Selbstbewußtsein seine hohe Berechtigung verleiht.

6) אשרי Stärker noch als es die Schwalbe nach der Heimat und nach ihrem Neste zieht, zieht es die Kinder Zions nach Zion und zu Dir, dem Gotte Zions. Jene befiederten Luftsegler suchen sich in den freien Lüften ihren Weg — heimwärts. Der Mensch, der in Dir, Gott, seine Stärke findet עוז לו בך, findet die zu Dir führende Wegspur im eigenen Herzen.

Ja, die יושבי ביתך haben in ihrem Herzen die aufwärts — heimwärts führenden Gleise: מסלות בלבבם!

„יושבי ביתך" und „מסלות בלבבם", die zusammen gehören und die beide im Plural stehen, finden wir hier durch das im Singular stehende:

„אשרי אדם עוז לו בך" unterbrochen. Das wird nicht weiter auffallen, wenn wir diesen Zwischensatz als eine den Menschen in seiner edlen Menschennatur bezeichnende, also als eine den verallgemeinernden Übergang von einzelnen Personen zum Menschen überhaupt kennzeichnende Parenthese auffassen. תרגום ירושלמי übersetzt — dem Sinne nach — מסלות בלבבם mit רוחצנותא בלבביהון = die Hoffnung ist in ihrem Herzen (Vgl. das Targum zu מלכים ב' י"ח, י"ט und will damit sagen: Heil dem Menschen, dessen Macht und Tragkraft in Dir, ה', liegt. Es werden sich in seinem Herzen die Kräfte regen, die ihn emporbrängen und hinaufheben zum Höhepunkte seiner Macht, mit der ihn die Hoffnung verbindet. —

7) עברי Die Erklärung dieses schwierigen Verses bietet zwei scheinbar weit auseinander liegende Seiten dar je nach der mehr realistischen oder idealen Auffassung, die er seitens der Interpreten gefunden.

Nach den Einen (Vgl. Sachs) folgt hier der Sänger im Geiste den Spuren der nach ירושלים ins Gottesheiligtum Pilgernden und verweilt er sehnsuchtsvollen Herzens bei den Stationen, die sie auf ihrem Wege bis dahin gemacht. בכא und מורה sind demnach geographische Namen und nennen das von den Pilgern zu durch-

schreitende Tal „Baka" und den Berg „Moria", auf dem das Ziel der Sehnsucht, die Gotteswohnung stand. Dabei sehen sie sich jedoch gezwungen dem מעין ישיתהו, wie dem ברכות יעטה, eine symbolische Deutung zu geben und auf die „quillende", üppigen Segen darstellende Menge zu beziehen.

Diese teilweise der Symbolik weichende reale Auffassung geht dann so weit, bei dem folgenden ילכו מחיל אל חיל, an die Ringmauern innerhalb des Mikdasch zu denken. Manche dieser Realistiker nehmen מורה für den Spätregen, der freilich nur für die עולי רגל am סכות-Feste an der Zeit wäre. Die Bibelkritik ergreift dann noch die Gelegenheit aus ברכות (mit Kamez) = Segnungen ברכות (mit Zere) = Wasserkanäle zu machen.

Nach den Andern, und diese bilden die Mehrzahl der Erklärer und haben die Ausdeutung im Talmud und Midrasch für sich, ist unsere Stelle durchweg ideell zu nehmen und begreift das lange Wanderleben Israels in sich, das nach den eingestellten frohen Festzügen unseres Volkes und nachdem alle Freude auf diesen Zügen verstummt sein wird in den traurigen Galuthzeiten seine — Fortsetzung finden sollte. Gerade in den Leidenszeiten und im Tränental hat der Quell des Thoralebens in seiner erfrischenden, befruchtenden Kraft sich zu erproben, und wo an des Wanderers Fuß der Fluch sich heftet und von allen Seiten Fluch den Horizont verdüstert, da hat die Lehre Gottes ihren Segen zu bewähren und der Lehrer mit dem aus dieser Lehre geschöpften Segensgruß den Pfad des Wanderers zu erhellen. —

Wir werden nun, wie wir dies in ähnlichen Fällen schon des Öftern gezeigt zu haben glauben, gut tun, den beiden oberwähnten Erklärungen in einer gegenseitig sich ergänzenden Weise Raum zu geben. —

Wenn wir unter עמק הבכא eine dürre, traurige Talgegend verstehen, so gewinnt das מעין ישיתהו auf einer solchen wasserarmen Station besondere historische Bedeutung, wenn wir es auf die Sanhedrinbehörde beziehen, die, wie dies in Mischna und Gemara mehrmals berichtet wird, für künstliche Bewässerung besonders dürrer, von den עולי רגל zu passierender Strecken durch Anlegung von Brunnen und Zisternen Sorge trugen. (Vgl. עירובין פ״ב מ״א und שקלים פ״א מ״א).

Hiermit wäre, da die gesetzgebende Korporation der Sanhedrin zugleich den obersten Lehrkörper in Israel bildete, zugleich der Zu-

sammenhang zwischen מעין ישיתהו und ברכות יעטה מורה, zwischen den Quellsuchern und den moralischen Pfadfindern hergestellt. —

Keineswegs jedoch schreiben wir der gegen die massoretische Überlieferung verstoßenden bibelkritischen Umwandlung des Wortes ברכות (mit Kamez) in das Wort ברכות (mit Zere) irgend welche Berechtigung zu. —

Ideell aufgefaßt brauchen wir עברי בעמק הבכא nicht hypothetisch zu nehmen, was dem Geiste der hebräischen Sprache zuwider liefe (Vgl. Sachs, Anmerkung zu Kap. 84), sondern wir lesen aus diesen Worten die tausendfach im Galuthleben bestätigte Wahrheit heraus, daß für Israel gerade die Schule der Leiden zur Quelle der innern Belebung wird und der Ansturm feindseliger Gewalten Israel hindrängt zum engen Anschluß an seine Macht, an seinen Gott. —

8) ילכו Der die Stadt ירושלים umgebende Schutzgraben und Wall hieß חיל. (Vgl. Ps. 122, 7, Ibn Esra.) Ebenso war das innere Heiligtum des Mikdasch von einem mit einer Mauer umfriedigten Zwischenraum umgeben, der den Namen חיל trug.

Räumlich genommen folgt also dieses מחיל אל חיל dem Vordringen der עולי רגל bis zur innersten Gottesstätte hin, wo der Schutzvorhang dem Besucher den Eintritt wehrt. רד"ק bezieht dieses מחיל אל חיל auf die עולי רגל, die unterwegs הולכים מצבא אל צבא sind, um für den Einzug in Jerusalem den Zusammenzug der getrennten Scharen zu bewirken. Auch hierin liegt eine wichtige Lehre für die im Galuth Wandelnden. Mögen sie sich zusammenschließen, um vereint vor Gott zu erscheinen. —

Die ganze Vorwärtsbewegung aller Mannen in Israel ist Vorbereitung zu dem gebotenen יראה כל זכורך את פני האדון.

Ebenso sind alle Züge und Bewegungen des Volkes Israel im Galuth — die innern noch weit mehr als die äußern — Vorbereitung zu dem erhofften יראה!

אל אלקים בציון, ist da wie dort Hochziel und Endzweck aller Bestrebungen. —

9) ה' א' צ' Wir merken der besonders feierlichen Anrede an, daß ein hochwichtiges Moment sie dem Psalmisten eingegeben. Im Geistesfluge mit seinem hinaufwallenden Volke vor — אלקים בציון gelangt, ruft er, dem Hohepriester gleich, Gott beim hochgepriesenen Namen.

Es ist die Anmeldung des Gottessängers: Hier bin ich. Höre mich, Gott Jakobs! Es ist aber auch zugleich der wehmutsvolle Ruf, der dem einst in alle Winde zerstreuten Volke Israel zum Sammelruf dienen soll.

Der Psalmist steht, von den Schauern der Ehrfurcht ergriffen und vom Hochgefühl erfüllter Sehnsucht erfaßt, auf der Schwelle des Allerheiligsten und betet. — Der Psalmist steht aber auch auf der Schwelle der Zukunft seines Volkes und lehrt dieses Volk — beten. — Auch diese durch einen Vorhang dem Menschenblicke verhüllte Zukunft ist dem Sänger ein geheiligter Zeitraum, ein Heiligtum, aus dessen Innerstem Gott auf den Schild Israels blickt und auf seinen Gesalbten hinschaut.

10) מגננו Der Schild in der Bedeutung als Schutzwehr für den Einzelkämpfer und in der als Zeichen nationaler Größe und Würde für Gesamtisrael, unser Schild ist das Mikdasch mit seinen gottgebotenen Mitteln der Leuchte und Sühne; sieh, o Gott, auf dieses Mikdasch! Für die Gründung des Mikdasch hat Dein Gesalbter gekämpft, geduldet und gesiegt; blicke, o Gott, auf das Angesicht Deines Gesalbten! (S. רש"י z. St.)

So aufgefaßt, ist in dieses Gebet das ganze messianische Hoffen der Diaspora hineingelegt.

Aber auch, wenn mit מגננו der König gemeint ist (S. ראב"ע z. St.), der die nach ירושלים wallenden עולי רגל zu schützen und für die Sicherheit der Wege zu sorgen hat, auch dann ist der unsern Vers mit den vorausgegangenen Versen verbindende Gedankenfaden klar sichtbar. —

Klar wird uns auch was תרגום ירושלמי damit sagen will, wenn er מגננו ראה א' mit זכות אבהתנא חמי אלקים wiedergibt. Es soll nämlich damit das זכות des Gottesgesalbten und des von ihm zur Lebensaufgabe gemachten בנין בית המקדש auf seinen Ursprung, auf זכות אבות, zurückgeleitet werden.

Unwillkürlich werden wir hierbei an unsern mit מגן אברהם schließenden Segensspruch in ש"ע erinnert. Bedeutsam ist die Steigerung: מלך עוזר ומושיע ומגן wo eben מגן in seiner doppelten Eigenschaft als Schutz und als nationales Panier hervortreten soll. Vgl. den im Deutschen üblichen Ausdruck: „jemand auf den Schild heben."

Weniger können wir uns mit der Meinung befreunden, nach der מגננו im Vokativ steht und den Attributivnamen Gottes

bezeichnet. (Vgl. רד"ק.) Daß dieſe Meinung auch eine ſprachliche Härte gegen ſich habe, iſt leicht einzuſehen. —

11) כי טוב Auf das oben zu V. 5 und V. 8 Bemerkte hinweiſend, können wir dieſen יום בחצריך, dieſen „Tag in Deinen Vorhöfen ohne Weiteres für die Rüſtzeit nehmen, die von jener Sehnſucht nach dem Heiligen, Göttlichen erfüllt iſt, nach der der Pſalmiſt — ſich ſehnt und die er um keinen Preis miſſen möchte. — Beſſer ein Tag in Deinen Vorhöfen als Tauſend!

Nicht der Zeitteil eines Tages wird tauſend ähnlichen Zeitteilen gegenübergeſtellt. In dieſem Falle würde es heißen: טוב יום אחד - מאלף — Der von rüſtender, ſtrebender Arbeit erfüllte Tag des Lebens im Vollzug der Aufgabe mit ſeiner die Kräfte ſpannenden, den Willen feſtigenden und das Hoffen verſüßenden Wirkung auf den in der Endlichkeit geborenen, der Ewigkeit zuſchreitenden Menſchen hat im Reiche der Seligkeit und der geſtillten Sehnſucht ſeinesgleichen nicht. — Und ebenſo kann der Tag im verſchloſſenen Heiligtum groß und unſäglich hehr, nicht aber dem Tage ähnlich genannt werden, der dies Große, Hehre mit Hilfe menſchlichen Tuns und Wollens vorbereitet. — Des Menſchen Wille iſt ſein Himmelreich, und es iſt anders geartet als jenes Reich, in dem es für den Menſchen kein Wollen, Streben und Tun mehr gibt.

Kein beſſeres Wort konnte der Pſalmiſt in Ergänzung deſſen, was er in V. 3 ausgeſprochen, ſeinem Volke als belebendes und aufrichtendes Motto auf ſeine Galuthwanderungen mitgeben als dieſes טוב יום בחצריך מאלף!

Und wenn — wie wir dies uns gegenwärtig halten müſſen — hier der korachidiſche Sänger ſeinem Könige David nachempfunden hat, ſo ſpricht in dieſem "בחרתי„ die ganze Lebensgeſchichte dieſes Königs ſein Volk Iſrael an.

Auf allen ſeinen Irrfahrten, von Feinden verfolgt, in deren Reihe, ja an deren Spitze der ſchrecklichſte der Feinde, der eigene Sohn ſtand — und dann wieder auf geſichertem Throne den Glanz Iſraels ausſtrahlend — überall blieb David der Schwellenhüter des Hauſes ſeines Gottes. — Überall und zu jeder Zeit ſuchte König David nach der Scholle Erde, auf die er dieſe Schwelle niederlegen könnte, bis ihm der Engel Gottes an der Tenne Arawna's die Stelle zeigte. Auf dieſer Schwelle, über die einſt ſein Volk ins

Haus Gottes schreiten sollte, verweilte der König in seinem Geiste, noch ehe der erste Stein zu diesem Hause in die Erde gesenkt war. Aus diesem Hause strich ein heiliger Odem über die Saiten der Davidsharfe, und über diese dem Auge noch unsichtbare Schwelle strömten die frommen Davidslieder in das Haus und in das Volk seines Gottes hinein!

Der schöne, gottbegnadete Gedanke Gott ein Haus, und dem Volke einen festen, hochragenden Mittelpunkt auf Erden zu errichten, verlieh dem national politischen Streben des von so viel niedriger Ruchlosigkeit bedrängten und oft zu blutigem Wiedervergelten hingedrängten Königs David seine hohe Idealität und bewahrte ihn, den zum ersehnten Wohnsitze seines Gottes aufblickenden König, davor, zum selbstherrlichen, alles wahrhaft Herrliche, Hohe, Edle und Gottgefällige verleugnenden Despoten zu werden. —

In diesem Sinne können wir, auch wenn unser Vers den Lebensgrundsatz unseres Königs David enthält, die Entgegenstellung von הכתופף בבית אלקי zu דור באהלי רשע wohl verstehen und hätten es nicht nötig hier das Wort רשע mit Hinweis auf I. Sam. 14, 47 mit „Beunruhigung" zu übersetzen. (S. ראב"ע und ספורנו z. St.)

Über all die Leichenfelder, die die menschliche Gier geschaffen, und aus den Zelten, in denen die gewalttätigen Schöpfer dieser Felder als — Feldherren wohnen, zieht es mich nach der Schwelle des Hauses hin, in dem — Gott wohnt und der Friede und das Recht. —

So im Leben des Königs. Wie nun erst im Galuthleben seines Volkes! Da ist's seit zwei Jahrtausenden die erhabene Zinne des Mikdasch, zu dem das politisch gesunkene, sozial erniedrigte, in alle Winde zerstreute Volk, als zu seinem geistigen Sammelpunkte aufblickt. Da ist's der große Mikdaschgedanke, der in allen Niederungen des Lebens das Fühlen, Erinnern, Hoffen und Beten des Volkes durchzieht und der das Volk über so viele Abgründe seines von allen Seiten bedrohten Daseins emporhebt. — Der Lebensspruch Davids: . . . בהרתי הכתופף בבית אלקי ist die Parole für die Diaspora geblieben. —

12) כי שמש Im Hinblick auf das zu V. 10 Bemerkte finden wir hier den Israelsschild seiner Doppelbedeutung entsprechend gezeichnet. — Zur Wehr und Ehr' dient dieser מגן! Im blanken

Schild des Mannes und der Nation ſpiegelt ſich die Sonne, die Gott leuchten läßt. — Unſere Sonne und unſer Schild iſt Gott. So verleiht Er יה die wahre Ehre, die nicht ruhmredig herrſchſüchtig ihre Anbeter zu Sklaven macht, ſondern ſich mit veredelnder, verſchönender Anmut, mit חן verbindet. — Es iſt nicht die tyranniſierende Ehre, die ihren eigenen Kodex hat und oft mit ihrem eiſernen Paragraphen wie mit einer ſchweren Waffe der Gewalt das ſittlich Gute niederſchlägt, es iſt nicht die כבוד, die zu טוב im Gegenſatze ſteht. Nein, לא ימנע טוב להולכים בתמים! Dieſe mit חן im Einklang ſtehende כבוד verſagt dem ſittlich Guten nicht ſein Recht und ſetzt ſich über die redlich Wandelnden und der Vollkommenheit Zuſtrebenden, über die הולכים בתמים nicht hinweg. —

13) ה' צ' אשרי Was den Mann, den Stamm und das Volk im mutigen Bekenntnis einigt, was den Helden, den König und ſein Volk ſieghaft, rein und gut macht: die Zuverſicht in Gott, dem Herren der Herren — das wird zum Panier der Menſchheit erhoben. — In dieſem Zeichen ſiegt der Menſch. Heil ihm!

Kap. 85.

Allgemeines:

Nach der Meinung der meiſten Interpreten hat unſer Pſalm zwei durch kleinere oder größere Zeitfernen von einander geſchiedene geſchichtliche Perioden zum Gegenſtande. —

Nach den Einen — und zu dieſen zählen hauptſächlich nichtjüdiſche Interpreten — weiſt der Pſalmiſt auf die Zeit hin, in der, nachdem König Saul gefallen war, deſſen Sohn אישבושת mit Hilfe Abners über elf Stämme regierte. Es war dies eine für die Ehre und das Wohl Geſamtisraels und ſeines Landes traurige Unglückszeit. Israel war da auf allen Seiten von ſeinen Feinden, den Philiſtern, bedrängt und mußte dieſen eine große Anzahl ſeiner Städte überlaſſen. — Dieſe Unglücksperiode erreichte, wie wir aus I. Sam. 31, 7, II. Sam. 5 und I. Chr. 11 erfahren, mit der Befeſtigung des davidiſchen Thrones über ganz Israel ihr Ende. Zu dieſer Befeſtigung hatten aber, wie dies gleichfalls I. Chron. gemeldet wird, die Koraiden und Aſſafiden ihr Teil beigetragen. — Auf dieſen Umſchwung der Dinge innerhalb des Staatslebens Israels ſoll ſich nun unſer Pſalm beziehen, indem er in ſeinem erſten

Teile (1—8) die Rettung des von Feinden besetzten Landes feiert und im zweiten Teile fromme Gebete für den glücklichen Fortbestand des jüdischen Reiches unter seinem Könige David zum Ausdruck bringt. —

So viel nun auch, von rein politischen und dynastischen Gesichtspunkten aus betrachtet, für diese Auffassung unseres Psalmes sprechen mag, so können wir uns mit derselben doch nicht recht befreunden.

Der in diesem Psalm vorherrschende Ton scheint uns einen tiefern, wichtigern Resonanzboden zu haben, als ihn das politische und das königliche Hausinteresse zu bieten vermögen. —

Viel mehr spricht uns die Auffassung des עד־ק an, nach der unser Psalm von der Zurückführung Israels aus dem babylonischen Exil ausgehend eine Schau hält über den im römisch edomitischen Exil sich endlos hindehnenden Weg, auf dem die religiösen und nationalen Kräfte Israels sich schier erschöpfen.

„Wirst Du uns ewig zürnen, wirst Du Deinen Grimm hindehnen von Geschlecht zu Geschlecht?" (6).

Diese Frage pflanzt sich über lange Geschlechtsketten hin und tönt in Jahrtausende hinein. —

Wieso den Koraiden eine solche weit dringende prophetische Schau geworden? Das ist eine andere Frage, die uns in den Psalmen so oft aufstößt, und die wir uns nur im Hinblick auf den davidischen Geist, aus dem auch die Lieder der Koraiden fließen oder dem sie zuströmen, beantworten können. (Vgl. hierüber unsere Bemerkung zu Ps. 78 V. 1.) —

Auch nach dieser Auffassung Kimchi's, die auch die Ibn Esra's ist, haben wir unsern Psalm naturgemäß in drei Teile zu teilen:

V. 1—4 Rückblick auf die Heimführung des Volkes aus der babylonischen Gefangenschaft.

V. 5—8 Gebet für die in einem spätern sich unendlich lang hindehnenden Exile Schmachtenden, die, wenn es Gott nicht verhütet, zugrunde gehen müssen.

V. 9—14 Die Bedingungen der endgültigen, durch Gott vollführten Erlösung seines Volkes und die Art, in der Volk und Land zusammenwirken müssen, um das Erlösungswerk Gottes fördern und seinen beglückenden Bestand sichern zu können. —

Es sei auch gleich hier darauf hingewiesen, daß in unserem Psalm der Begriff „Land" mehr als bloß lokale und stoffliche Bedeutung hat. „Dein Land" (2) „unser Land" (13) ist hier in gewissem Sinne personifiziert und als ein moralischer Faktor gedacht, der, wie in III. B. M. 26, 34 und in IV. B. M. 35, 33—34, mit dem Volke zusammen die Verantwortung für die gottbefohlene Heiligung von Land und Volk trägt.

Diese Auffassung, die man im ersten Augenblick für eine bloß poetische halten mag, ist, wie wir dies im Weitern nachzuweisen gedenken, in unserem Psalme die allein berechtigte. — Nur so erklärt sich die wunderbare Korrespondenz zwischen dem jüdischen Volke und dem jüdischen Lande, der die vom Himmel zur Erde niedersteigenden Boten: Liebe, Recht und Wahrheit ihren Inhalt geben.

Einzelnes:

1) למנצח Unter diesem Namen schwebt der Geist des „Meisters", der davidische Geist, über dem Sang der Koraiden. Was dieser מזמור singen will, soll dem מנצח gewidmet und in seinem Geiste und Sinne gesungen sein. —

2) רצית Das Wort bedeutet, wie dies schon von andern Interpreten angemerkt worden, mehr als ein bloßes Wollen. Es bedeutet ein Befriedigen und Befriedigtsein. Besonders in unserem Verse deutet die Weglassung des accusativischen את an, daß wir רצית ה' ארצך sowohl transitiv als intransitiv verstehen und als ein Ausgesöhntsein Gottes mit seinem Lande und eine Beschwichtigung dieses Gotteslandes durch Gott auffassen sollen. —

„Dein Land" erhebt, von seinem Stammbewohner Jakob verlassen, eine stumme Klage, es fordert sein Recht ein Gottesland zu sein, indem es ein Jakobsheim ist. — Dieses Recht soll ihm werden indem Du, o Gott, die Gefangenen Jakobs heimführst in dies Land.

In diesem Sinne ist שבת für השיבות zu nehmen. Schön ist auch die Auffassung des ר' יהודי חיוג (angeführt von רד"ק z. St.), nach der hier שבת wie שובה ה' in IV. B. M. 10 mit „Du hast geruht und zur Ruhe gebracht" zu übersetzen ist. — Du hast der Auswanderung und Zerstreuung Jakobs Einhalt getan, damit die Weggeführten den Weg von Babylon in die Heimat finden und sich in Deinem Lande wieder heimisch fühlen können. —

Nicht zu übersehen ist die aus den Worten שבת (2), השיבות (4), שובנו (5), תשוב (7) und ואל ישובו (9) gebildete Variation der Wurzel שוב. —

3) נשאת Du trugst das Vergehen Deines Volkes, bedecktest ihr ganzes Fehl, Sela.

Dieses Getragen- und Bedecktsein durch Gottes gnädiges Verzeihen ist in Ps. 32, 1 als des Menschen Heil und seines Fortschreitens Bedingung hingestellt. Nur ist das פשע von dort hier in עון gemildert. Der Unterschied ist der Einzelperson von dort und dem „Volke" von hier angemessen. — Die Krümmung im Volkswandel, עון עמך, ist dem Verbrechen der Einzelnen gleichzustellen, und עון des Einzelnen kann als nicht vorhanden außer Rechnung kommen, daher es dort im weitern Verlauf des gnadenreichen Verzeihens heißen kann: אשרי אדם לא יחשב ה' לו עון וגו'. —

Aus den individuellen Irrungen der Einzelnen bildet sich ein verfehlter Irrgang des Volkes in seinem Charakter und seiner Entwickelung. Daher die Pluralform המאתם im Gegensatz zu עון עמך. —

In unsern beiden Versen tritt uns das Solidaritätsverhältnis zwischen „Deinem Lande" — ארצך — und „Deinem Volke" — עמך — entgegen. — Das Gottesland will nur ein Gottesvolk tragen. Darum hast Du, o Gott, die Schuld Deines Volkes hinweggehoben und sie getragen. —

4) אספת Du zogst zurück all Deinen Grimm, damit er nicht als עברה vernichtend ausschreite, und kamst selbst zurück vom Entbrennen Deines Zornes. Nur so konnte es ein „Zurück" geben für Dein in Babylon gefangen gehaltenes Volk.

5) שובנו schließt sich flehend an das dankende השיבות an. Laß auch einen stillen Groll mit uns nicht bestehen. Zerstöre, hebe auf das stille Grollen, das ohne in vernichtenden Grimm auszubrechen um so dauernder, verschlossener und abschließender wirkt und gleich innerer Glut an unserem Marke zehrt. — בעסך, bezeichnet hier eine Kränkung, die in ihren Folgen sich zu einem Zustande des Abgeneigtseins verdichtet, dessen Ende nicht abzusehen ist. — Dieses bestehende Verhältnis wird durch בעכך עמנו (anstatt עלינו) treffend ausgedrückt. —

6) הלעולם Der Zornesausbruch wird mit תאנף bezeichnet, und das Hinziehen des durch Zorn getrübten Verhältnisses findet in תמשך אפך passenden Ausdruck.

7) הלא Wir können beides nicht ertragen, ersteres nicht, weil der lodernde Grimm uns vernichtet, und letzteres nicht, weil wir ohne den Sonnenblick der Gottesgnade ein freude- und lichtloses Dasein leben und in stetem Gram dahinsiechen müssen.

Dieses הלא ist sichere Behauptung und gibt auf die Frage הלעולם im vorhergehenden Vers Antwort.

הלא — Ist es doch sicher und liegt es ja in Deinem ganzen Weltplane, daß Du uns dem Leben erhaltest und zum Leben, zu dem von Dir gewollten Leben zurückführest, wirst Du es nicht? und soll es denn nicht sein, daß Dein Volk mit und in Dir, seinem Gotte, sich freue — הלא?!

8) הראנו Deine zugesicherte Gnade ist zweifellos groß und sie ist wohlgeborgen als ein vom kommenden würdigen Geschlecht zu hebender Schatz. Laß uns dies glückliche Geschlecht sein! Laß uns Deine Gnade nicht bloß ersehnen und erhoffen, sondern auch sehen, und Dein Heil, das auch in den trübsten Zeiten vorhanden und schon durch sein Vorhandensein für uns lebenserhaltend ist, gib es uns vollends, damit wir froh, so recht froh und freudig werden

9) אשמעה Hatte der Psalmist bisher (1—4) den Dank und (5—8) das Gebet im Herzen und auf der Zunge, so neigt er jetzt sein Ohr hin, um aus den Höhen ein Wort zu erlauschen, das Wort des Allmächtigen und Allerbarmenden. — Prophetisch ahnt, weiß es der fromme Sänger: das von Gott zu sprechende, Wesen und Bedingung der Erlösung Israels enthaltende Wort wird ein Wort des Friedens sein. — Friede ist in den Höhen, von welchen aus der Gott des Himmels und der Erde, einheitlich in seinem unerforschlichen Wesen, liebend und richtend das Weltall regiert.

Friede muß das beseligende Wort heißen, das vor dem aus allen Fernen heimkehrenden Volke Israel einst die Tore seines geliebten Heimatlandes öffnet. Israel muß die Gegensätze in seinem Wesen und seiner Geschichte wie die Widersprüche zwischen seiner Lehre und seinem Leben ausgeglichen haben und mit sich selbst den Frieden in das Land seiner Väter bringen. Dieses Land wieder, mit seinen geheiligten Stätten und dem Odem göttlicher Offenbarung, der es durchweht, ist nicht wie eine andere tote, willenlose Erdscholle. Dieses Land ist in den Augen des Sängers emporgehoben in die Reihe der Intelligenzen; es hat seine Jahrtausende der Öde, seine Sühnezeit beendet und sich vorbereitet und

geläutert für den Tag der messianischen Erlösung. Nun bringt dieses Land seinem Priestervolke den Frieden entgegen und will in allen seinen Gauen, auf Bergen und in Tälern aufblühen. — Sittliche Reinheit, Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe sollen dieses Volk und dieses Land wieder zum Schemel des auf Erden thronenden Allmächtigen und Allerbarmenden machen. —

Das weltbeglückende Friedenswort, das unser Sänger zu vernehmen sich anschickt — (אשמעה) muß, soll es wirklich weltbeglückend sein, sich auch an die Edlen der Völker richten, in deren Mitte Israel im Exile lebt. Das Erlösungswort, das an Israel ergeht, muß und wird welterlösend sein.

Nach dem Bisherigen begreifen wir es, daß רד"ק zu dem Worte אשמעה hinzugefügt: אמר הנביא אני שומע מה שדבר היכול וחסידי אומות השם וכו und daß er zu חסידיו erklärend bemerkt: העולם. —

„Und sie kehren nicht wieder zur Betörung zurück" ואל ישובו לכסלה — auch dieser Spruch erwartet noch seine Bewahrheitung von dem Tage, an dem einst das von Gott gesprochene Friedenswort שלום von Israel und der Welt verstanden und gehalten wird. —

10) אך Der Vers antwortet gleichsam auf die in V. 8 ausgesprochene Bitte: הראנו . . . וישעך תתן לנו, indem er uns das Ergebnis der Audienz nennt, die der prophetische Sänger beim ewigen Weltenkönige gehabt (. . . אשמעה מה ידבר). Gewiß dieses erbetene göttliche Heil — ישעך ist denen nahe, die Ihn ehrfürchten אך קרוב ליראיו ישעו, das größte Heil, „daß nämlich Herrlichkeit in unserem Lande wohne". Unter diesem כבוד, ist, nach sämtlichen alten Erklärern, die auf Erden zur Erscheinung kommende Gottesherrlichkeit — גלוי שכינה — zu verstehen. „Unser Land", von jeher von Gott zu Seinem Sitze ausersehen, ist mehr als irgend ein Land der Erde dieser Auszeichnung fähig und würdig. — כבוד, ist unserem Lande und seiner ganzen Natur ebenso entsprechend, wie ישעו, dem Gottesfürchtigen — ליראיו — nahe ist.

Bereits oben (unter „Allgemeines") ist auf III. B. M. 26, 34 und IV. B. M. 35, 33—34 hingewiesen, wo das Land zu einem persönlichen Wesen erhoben wird, das mit dem Volke zugleich Träger des heiligen Gottesgebotes ist, das in seiner Feier an des Schöpfers Willen eine Schuld abzutragen hat und das in seiner unbefleckten Reinheit Blutvergießen abwehrt, um nicht heuchlerisch einen

Heiligenschein zu borgen. Diese Idealität des Landes ist es, die in den hier folgenden Versen betont wird. —

11) חסד Liebe und Strenge, Rechtlichkeit und milder Friede, sie begegnen, sie küssen sich. Das ist jene Ausgeglichenheit, die die Harmonie im Charakter eines Mannes, und die Gewähr im Wohlstande eines Landes ausmacht. Auch die erste Begegnung der Grundprinzipien חסד ואמת ist hier passiv mit נפגשו ausgedrückt. Diese die Vorzüge des Volkes und Landes bildenden Eigenschaften sollen als die Neigung dargestellt werden, zu der dieses Volk und dieses Land von Natur aus gedrängt werden. —

Wenn die Midraschweisen (ב״ר פ״ח) dieses נפגשו und נשקו als Kampf und Rüstung auffassen und bei Erschaffung des Menschen die Engel der Liebe und des Rechtes, der Wahrheit und des Friedens um die Berechtigung der Menschenexistenz mit ihren Argumenten gegen einander kämpfen lassen, so soll aus diesem Widerstreit die mit einem Friedenskuß besiegelte Einigung nur um so schöner hervorgehen.

Sinnig und bedeutsam ist es auch, daß an anderer Stelle (תנחומא שמות) das Midraschwort als den Vertreter von אמת und צדק unsern Lehrer Mosche und als den von חסד und שלום unsern Hoheprieſter Aharon hinstellt. Mosche ist das Recht, Aharon ist die Liebe.

Da nun aber im Charakter Mosche's auch unverkennbare Züge des Priesters der Liebe, und im Charakter Aharons gewiß auch Züge des Anwaltes strengen Rechtes liegen, so haben wir gerade in dieser einander zustrebenden Neigung der gemeinsam dem Wohlgefallen Gottes nachstrebenden Brüder die Mittlerin des Bruderkusses zu begrüßen. —

12) אמת Wir möchten auch hier das „מארץ„ speziell auf das in V. 10 mit בארצנו bezeichnete Israelsland beziehen. Dieses Land hat einen fruchtbaren, für אמת besonders gedeihlichen Boden, denn über diesem Lande ist der Himmel gespannt, aus dem צדק blickt. Unter dem Himmelsblicke der שכינה sprießt die Saat der Wahrheit aus dem Gott geheiligten Boden. —

Auch hier läßt das passive נשקה tief blicken in die über „unserem Lande" aufgehende Sonne, deren Strahlen im צדק aufgefangen werden.

Das sonnenklare צדק bleibt ewig dasselbe. Auch אמת bleibt stets אמת. Allein die Mittel und Wege, durch die in den verschiedenen Zeitlagen und unter wechselnden Anschauungen und Lebensbedingungen אמת sich Bahn macht und aus dem Boden sprießt, diese Mittel sind verschieden und müssen von den Förderern des אמת selbsttätig gehandhabt werden. Das Wachsen des אמת ist stets ein aktives Hervorbringen aus dem dunklen Schoße des Bodens. Daher wird dieses Wachsen in אמת מארץ תצמח aktiv ausgedrückt. —

13) גם Geht es ja mit der physischen Produktion des Landes — „unseres Landes" — ebenso. Gott gibt das Gute, Er gibt Sonnenschein und Regen, und unser Land gibt seinen Ertrag. Auch hier findet ein Geben, ein Empfangen und ein Wiedergeben des Zugebrachten statt. —

Wie es mit dem Saatkorn der Nährfrucht ist, so ist es auch mit den Saaten des Geistes, des Rechtes und der Wahrheit. —

14) צדק Zum Schlusse wird der Weg bezeichnet, den die Entwickelung des Menschengeschlechts zu seinem Zielpunkte, zu Recht und Wahrheit hin nehmen werde. — צדק, Rechtlichkeit, die vom Himmel herab leuchtet und die als Rechtsgefühl sich der Herzen bemächtigt, steigt auf unsichtbaren Stufen vom Himmel zur Erde nieder. —

צדק ist der Vorbote Gottes, und צדק muß mitten in den Kreis der Menschheit hineinschreiten, soll der erhebende, die Menschheit adelnde, den Frieden verbürgende Gottesgedanke in diesen Kreis Eingang finden. — Ohne Gott kein Recht, und ohne Rechtsbewußtsein kein Gottesbewußtsein. — Das Rechtsbewußtsein wird sich die Welt erobern. Doch muß diese Eroberung sich schrittweise vollziehen, damit die Menschen mit ihrer Erkenntnis und ihrem Empfinden Schritt halten mit der vordringenden Macht des Rechtsgedankens und die Zeit finden, diesen Gedanken sich zum innersten Bewußtsein zu bringen und zum mächtigen Regulator ihres ganzen Lebens erstarken zu lassen. Jahrtausende bereiten den *einen* großen Tag vor, da der Name des *einen* ewigen Gottes von allen Menschen auf Erden erkannt und anerkannt wird. *Darum zählt das Dahinschreiten des* צדק *nach Jahrtausenden.*

Ein ganzes, volles Jahrhundert hat oft kaum einen einzigen Schritt des צדק nach vorwärts zu vermerken, und dann steht der

Zeuge der Zeitereignisse, der Mensch und besonders der Jude, noch sinnend an der Grenzscheide des Jahrhunderts und zweifelt daran, ob das vermeintliche „Vorwärts" nicht ein Rückwärts bedeute. — Gott allein mißt die Schritte seines Vorboten ab, Er bestimmt und kennt die Etappen des vordringenden צדק und formt die einzelnen Schritte zu einem sich einheitlich fortsetzenden Wege וישם לדרך פעמיו. —

Auch der einzelne Mensch weiß die einzelnen Schritte, die zu seiner Entwicklung zum selbstbewußten Manne nötig sind, nicht zu ermessen, ja auch der gereifte Mann, גבר, kennt nicht das Gewicht solcher Schritte und ihren Zusammenhang nach dem Verhältnisse von Grund und Folge, bis die ganze große Summe dieser Schritte sich zum Wege formt und der Mensch in diesem Wege seinen eigenen von Gott geplanten Lebensweg erkennt.

„Vom Ewigen sind die Schritte des Mannes, und der Mensch, was merkt und erkennt er? seinen Weg!" (Spr. 20, 24).[1])

Denselben „Weg" nimmt auch der Entwicklungsgang eines Volkes, des jüdischen Volkes und der Menschheit.

Mögen die Schritte der Kultur und der Herzensbilligkeit — des צדק noch so rätselhaft erscheinen, der Weg wird sich als der von Gott geplante, vorgezeichnete erweisen! Wohl dem, der auf die Höhe gelangt, von der er den Weg überschauen kann!

Kap. 86.

Allgemeines:

Nach der Auffassung Kimchi's und fast sämtlicher Erklärer stammt dieser Psalm aus der Leidenszeit Davids. Die Verfolgung durch Saul und die Anfeindung durch Doeg und Achitofel breiten wie ein dunkles Gewölk ihre Schatten über diesen Psalm. Daß trotzdem die Lichtblicke des betenden und hoffenden Psalmisten durch das Gewölk dringen, verleiht dem Psalmliede seinen besonderen Reiz. — Auch ist es zweifellos, daß die Erlebnisse des Königs, aus welchen heraus sein rührendes Lied fließt, an die spätern Erlebnisse Israels im Laufe der Galuthzeiten anklingen, und daß David seine Klagen, Bitten und Tröstungen seinem Volke für solche Zeiten übergeben wollte. —

---

[1]) מה׳ מצעדי גבר ואדם מה יבין דרכו (משלי כ׳ כ״ד).

Wir bemerken auch in diesem Psalm jenen Aufschwung aus der Tiefe des eigenen selbsterlebten Leids zur Höhe der Universalbetrachtung und des alle Zeiten umfassenden Unterordnens des Weltgeschehens unter Gottes Königtum, der von der tiefinnern Kraft einer zu solcher Höhe sich emporringenden Seele zeugt. —

Ich möchte in dieser Beziehung die eine Unterbrechung des im Psalm angeschlagenen Tones bildenden Vv. 8—10 hervorheben.

Die Einteilung des Psalmes würde sich nach dem Gesagten so gestalten:

V. 1—7: Der flehende und hoffende Aufblick Davids aus der düstern Lage seines persönlichen Mißgeschickes. —

V. 8—10: Der Gott, der sich seinem einzelnen Diener als befreiender und verzeihender Hort erweist, ist der Weltengott, den einst alle Völker, die Er ja gemacht hat, als Gott, den Herrn, anerkennen. —

V. 11—17: Davids persönliche Rettung stellt sich als die Vorstufe der Erkenntnishöhe dar, auf der die Völker — auf der die Menschheit die gerechte Gotteswaltung auf Erden begreift und ihr huldigt. Darum die Bitte Davids: Mache meine Sache zu Deiner Sache. Meine Feinde sind ja Deine Feinde; sie haben Dich nicht vor Augen. So laß mich der kündende Bote Deiner Größe und Deines Erbarmens sein!

Dieselbe Klage und dieselbe Bitte hat auch Israel im Galuth. Es will seine Prüfung bestehen, seine Aufgaben erfüllen und kündender Bote der Gotteseinheit auf Erden sein. —

Einzelnes:

1) תפלה Wunderbar ergreifend ist dieser schüchterne Ton des Flehenden. Wüßten wir es nicht, daß wir David, den Besieger eines Riesen und den Bezwinger seines eigenen Rachegefühls vor uns haben, ihn, den bitter verfolgten Mann, der, gegen den Willen seiner Anhänger und Helfer, das in seine Hand gegebene Leben seines Verfolgers Saul schonte, wir würden hier am Eingange des Psalmes ein verschämt bettelndes Kind vermuten.

Dieses naiv kindliche Stammeln, das kaum ein neues Wort finden kann und darum das eine einmal gefundene Wort möglichst variiert עני-אני, עני-אני, dieses Lautieren, das in seiner Unbeholfenheit zur Poesie wird und mit der Kraft der Wahrhaftigkeit auf uns wirkt!

2) שמרה Ist's nicht, als ob wir es vernähmen, das „Bitte, bitte lieber Vater, ich bin doch so brav"!

שמרה נפשי כי חסיד אני!

Bewahre meine Seele: ich habe nur die eine, und die gehört so ganz Dir.

Und wie sich in dem „עבדך" das Kind hervorwagt, sich so ganz nahe heranwagt an אתה אלקי, um sich עבדך „Dein Diener" zu nennen, und wie dieser Diener das הבוטח אליך furchtsam zögernd nachträgt, das mutige Vertrauen furchtsam anbietet, und wie es sich noch immer nicht הבוטח בך, sondern nur הבוטח אליך zu nennen getraut — alles dies ist so entzückend schön und so treuherzig wahr, daß auch der strenge Sprachgeist eine etwaige Ungenauigkeit im Ausdruck und in der Wortstellung gerne übersieht. —

Der בוטח אליך ist noch nicht wie der בוטח בך mit seinem Vertrauen in Gott sicher verankert, sondern er strebt dieser Sicherheit zu. —

3) חנני Immer dringlicher wird der flehentliche Ruf. Er soll forttönen „den ganzen Tag", bis Du, mein Herr, mich begnadigst.

4) שמח Der flehende Diener wagt es an Seelenfreude zu denken und um diese zu bitten, denn er fühlt es freudig, wie ihm das innere Bewußtsein wächst, da sich seine Seele „zu Dir, mein Herr" erhebt.

5) כי אתה Je mehr die Seele sich zu Dir erhebt, desto mehr werde ich dessen inne, daß sie es darf und daß sie es soll, wenn ich auch menschlich gefehlt habe. Bist Du ja mein Herr, der gütige und verzeihende Gott, und so lässest Du große Gnade allen, die Dich anrufen; zuteil werden, auch denen, die noch ungesühnte Sünde niederdrückt.

6) האזינה Zwischen האזינה ה' תפלתי hier und הטה ה' אזנך ענני in V. 1 ist ein Fortschritt in der inneren Sammlung des Betenden anzumerken. Die anfängliche Erregung, die sich in einem Aufschrei zu Gott Luft gemacht, hat sich so weit beruhigt, daß sie Worte finden kann. Der Betende vollzieht seine Selbstschau und trägt so sein Herzensverlangen flehend vor den Thron Gottes. Hier ist תפלתי genannt und dem entsprechend „האזינה" gebraucht, was viel bestimmteres sagen will als „הטה אזנך", הקשיבה bedeutet ein gewährendes Beachten der mit תחנונותי ausgedrückten, der Gnade empfohlenen Wünsche.

7) ביום Dieser Vers bildet den Abschluß der im Innern des Betenden stattgehabten Entwickelung, wie sie V. 1—6 uns vor Augen geführt. V. 7 enthält eine Art Resümee und Bestätigung des in V. 1 Gesagten. Daher kehrt hier das ענני aus V. 1 in תעננני wieder und wird es durch das vorgesetzte בי als etwas Gewisses, nunmehr keinen Zweifel Zulassendes kenntlich gemacht. — Auf diese Weise erledigen sich die von manchen Interpreten über dieses seltsame Wörtchen בי, gemachten Bemerkungen ganz zwanglos und dem Aufbau des Psalmes angemessen.

8) אין כמוך Unter den von andern Völkern außer Israel gemachten Gottheiten bist Du allein der Herr, denn die Macht, die an Sonne, Mond und Sternen als Gottheit verehrt wird, hast Du geschaffen. Das Geschöpf kann seinem Schöpfer auch nicht annähernd gleichen. Du bist nicht der relativ größte, sondern der absolut alleinige Gott. Was jene Völker dazu verleitet sich am Himmel oben oder auf der Erde unten aus dem Kreise ihrer Vorstellung Götter zu wählen: der Wunsch einen dem menschlichen Dichten, Trachten, Empfinden und Handeln sphärisch nähern und wesenhaft verwandten Gott zu besitzen, ist törichter Wahn, „denn wo ist ein großes Volk, das ihm so nahe Gottheit hat, wie der Ewige unser Gott, so oft wir ihn rufen"? (V. B. M. 4, 7). (Vgl. רדך und אלשיך z. St.)

9) כל-גוים Nicht nur die waltenden und von Toren abgöttisch verehrten Naturgewalten hast Du geschaffen. Auch die die geschichtliche Entwickelung bedingenden Völker hast Du *gemacht* und nicht bloß mittelbar beeinflußt. Deine Unmittelbarkeit in allem, was in der Natur lebt und in der Geschichte vorwärts strebt, muß und wird anerkannt werden von den Völkern, von der ganzen Menschheit.

10) כי-גדול Entsprechend dem לפניך und לשמך im vorhergehenden Verse ist die Begründung: גדול אתה und עשה נפלאות. Groß an sich selbst und groß in seinen wunderbaren Tatenäußerungen ist Gott. Du bist der alleinige unteilbare Gott! Mit diesem nochmaligen אתה im selben Verse ist der Abschluß des in V. 8 begonnenen Gedankens angedeutet.

11) הורני So einheitlich sei auch meine Erkenntnis und meine ehrfurchtsvolle Betätigung Deines göttlichen Willens. Du, Gott, zeige mir den Weg und ich will aus *eigener Entschließung* und mit Aufwand der mir verliehenen Kraft Deinen Weg wandeln

und in Deiner Wahrheit fortschreiten, אהלך באמתך. So wird jeder Gegensatz zwischen göttlicher Bestimmung und menschlich freier Wahl aufgehoben. So gleicht sich auch der Zwiespalt in der Menschennatur aus, wie er durch die Strenge des Verstandesurteils und die Weichheit des Herzensgefühls bedingt ist. — Du, des Verstandes und des Herzens Bildner gibst meinem Herzen die einzig einheitliche Richtung, die auf dem mir von Dir gezeigten Weg hinführt zu Dir, dem einheitlich Einzigen, יחד לבבי ליראה שמך.

Wir sehen mit diesem „הורני" den Psalmisten von dem Triumphzug, auf dem er die über alle Völker siegende Gottesidee begleitete, zu sich selbst zurückkehren. — Von der Höhe der allgemeinsten Gottesverehrung aus, die der Sänger mit prophetischem Blick erschaut hat, versenkt er sich nochmals in sein eigenes Leben und sucht den Lebensweg, den er zu gehen habe, um zu dieser Höhe auch wirklich zu gelangen, und um den Völkern Führer sein zu können zur Höhe hinauf.

12) אודך So sehr auch meine Lebensziele ins Weite, Allgemeine hinausrücken und mein Leben selbst mit dem Wachsen seines Zweckes großzügig wird, so sehr darum meine Person, mein ganzes Einzelwollen und Empfinden im Weltgroßen — im Menschheitsall aufgehen muß, will ich dennoch nicht vergessen, was ich ganz persönlich Dir, *meinem* Gotte, *meinem* Herrn, an tiefem Herzensdanke schulde. Meine Dankesschuld verjährt nicht in der Ewigkeit und verflacht nicht in der Allgemeinheit. — Wenn ich in die Welt hinaustrete rufend und werbend, um eine Welt von Gottesbekennern mit meinem Liede heranzulocken und die Menschheit an mein Herz zu drücken, so bleibt dieses Herz mit allem, was es zu empfangen und zu geben hat — Dein, mein Gott und mein Herr! Das messianische Weltjubiläum soll die Schuld, die ich Dir schulde, nicht aufheben. —

13) כי חסדך Gnädig hast Du mich vor den Feinden, und vor mir selbst geschützt. War mein Leben so oft vom Schwerte des erbitterten Feindes bedroht, so war meine Moral von innerer Leidenschaft, von unedlen Rachegelüsten und den Eingebungen eines Bluttaten heischenden Vergeltungsrechtes gefährdet. Nur Deine große Gnade über mir schützte mich vor der Gruft unter mir, vor jener Gruft, שאול, die nicht nur mein irdisches, sondern auch mein Seelenleben, mein Selbstbewußtsein und meine Ehre verschlingen wollte.

14) אלקים Die Übermütigen, Vermessenen, denen die tiefsten Sätze der Moral zum Gespötte geworden, das sind die זדים. (Vgl. Ps. 119, 51 und Spr. 21, 24.) Ihnen ist nichts heilig. Diese standen hinter der Rotte der Gewaltigen, um mich körperlich und seelisch zu verderben. Sie hielten Dich, o Gott, nicht vor Augen, obwohl Du Deinen Willen mich emporzuheben durch Propheten-mund kund getan hattest. Was sie mir taten bedeutete die Leugnung und Verspottung jeder Regung der Liebe und des Erbarmens. Dich leugneten und verspotteten sie, während doch

15) ואתה Du, mein Herr, bist und bleibst ein Gott des Erbarmens der Wahrheit und der Gnade und Langmut übenden Liebe. Mir warst und bliebst Du es.

16) פנה Konnten wir eingangs des Psalmes ein Sichdurch-ringen vom hilflosen armen Kinde zum Diener und zum selbst-bewußten Diener beobachten, so sehen wir hier, am Ende des „Gebetes von David" den betenden Diener auf seine Kindeszeit zurückgehen und als „Sohn Deiner Magd" die Hilfe Gottes anrufen.

תנה עזך לעבדך erbittet auch weit Größeres und Bedeutenderes als das שמח נפש עבדך in V. 4. תנה עזך erbittet nicht augen-blickliche Erleichterung und Erheiterung der gedrückten Seele, sondern Macht, Deine Macht. Nur wenn die von Gott verliehene Macht den von Gott seinem Diener errichteten Thron umgibt, kann der Diener auf dem Throne sich behaupten und als Gottesbote an Völker und Könige sich erweisen.

An meine Geburt knüpft sich kein anderer Titel als, daß ich der Sohn Deiner frommen Magd bin, die aus den Gefilden des heidnischen Moab kam, um sich unter dem Fittig Israels — des Gottes Israels zu bergen. —

Nun, der Sohn Deiner Magd will den Namen des Gottes Israels hinaustragen aus Israels Lager in Moabs Gefilde und in der huldigenden Völker Mitte: so gib Deinem Diener die Macht, Deine Macht dazu.

17) עשה Für sich selbst erbittet David kein Zeichen, das ihm die untrügliche Wahrheit und Gerechtigkeit in der Gotteswaltung erhärten solle. Dessen bedarf er für sich nicht. David, der Viel-geprüfte, betrachtet sein ganzes Innenleben als Mensch im Lichte

eines Zeichens göttlicher Liebe. Und auch da, wo er als Mensch die Probe nicht bestanden, wo ein Schatten fällt auf das Lichtbild seiner Seele, hat er mit seiner großen, sein ganzes Wollen und Begehren durchgreifenden Seelenkraft den Schatten gebannt und durch seine bis ans Ende seiner Tage reichende unbeschreiblich tiefe Reue das Zürnen seines Gottes in verzeihende Liebe umgewandelt.

Für David selbst ist jede Stunde seines engen und engern Anschlusses an Gott ein deutlich erkennbares Zeichen der sich ihm zuwendenden Gottesgnade. — Allein die Feinde erkennen dieses Zeichen nicht. Die Feinde heften die Fehler des Menschen David an den Thron des Königs David, damit sie weithin sichtbar zu Anklägern des David'schen Königtums werden. Die langjährige Selbstbearbeitung, das Büßerleben dieses Menschen in verborgener Stille sehen sie nicht, wollen sie nicht sehen. Diesen Feinden gegenüber erbittet sich David das Zeichen, das seine Sühne und seine gnadenreiche Aufnahme vor Gottes Angesicht bezeugen soll. — Dieses Zeichen traf auch wirklich ein. Es äußerte sich, wie die Talmudweisen erzählen, zur Zeit, als König Salomo die Gotteslade in den von ihm erbauten herrlichen Tempel bringen wollte. Da verengten sich die Eingangstore und wehrten der Lade den Einzug. Salomo stimmte vierundzwanzig von der Harfe seines Vaters begleitete Jubelhymnen an. Doch die Eingänge weiteten sich nicht. Erst als er tiefergriffen flehte: „Ewiger, Gott, weise nicht ab Deinen Gesalbten, gedenke der Frömmigkeit Deines Dieners David!" (II. Chr. 6.) da erst taten sich die Pforten weit auf, und da mußten es die Feinde Davids tief beschämt erkennen und konnte es ganz Israel hocherfreut merken, daß der Allgütige seinem Diener David seine Sünde vergeben habe. (Vgl. Tr. Sabbat II u. Sanh. XI.)

Uns sagt diese herrliche Allegorie, daß alle Größe und der glänzende Ruhm eines Mannes ihn nicht hinwegheben können über Fehl und Schuld, wenn er nicht selbst an seiner Besserung und Veredlung arbeitet, bis ihm die reinigende Sühne zuteil wird. Und wir lernen ferner daraus, daß nur dem reinen Gedanken eines reinen Einzelcharakters sich die Pforten auftun, die in den Tempel allgemeiner Gottesverherrlichung führen. — Das gilt wie von Israels von Gott erwähltem König, so auch von Israel, dem von Gott erwählten Volke. — Seit fast zwei Jahrtausenden des Exils ist es

nun Israels Aufgabe der Gotteslade, die seine Lehre, sein geoffenbartes im Leben Tausender von Gerechten und im Tode Hunderttausender von gemordeten Frommen bewährte Zeugnis der ungetrübten Gotteseinheit birgt, Eingang zu verschaffen in die weite, erhabene Halle der ausnahmslosen Allgemeinheit, in den Tempel der Menschheit, und noch immer wollen die Pforten sich nicht auftun. Da wird von so vielen am allerwenigsten berufenen Sittenrichtern Israel der Vorwurf gemacht, seine Hand sei nicht rein und würdig genug zu solchem Pförtnerdienste. Da wird Fehl und Sünde des Einzelnen im zerstreuten, bitter verfolgten Israel Gesamtisrael als charakteristisches Merkzeichen angeheftet, und wo sich solche Gravamina nicht finden lassen wollen, werden sie aus der Zeiten und Länder Fernen verschrieben, nur damit Israel mit seiner heiligen Lade und seiner großen Lehre ausgesperrt erscheine aus dem Tempel, in dem die Völkereinigkeit aufgehen und in den die Gotteseinheit einziehen soll. Was Israel im Laufe der Jahrtausende jemals gesündigt wird vermerkt, und jede Stunde, die Israel menschlich schwach gesehen, wird sorgfältig angemerkt. Was aber diese Jahrtausende der Leiden an Israel gesühnt und gebessert und die glorreichen Zeiten, die dieses Israel als heldenmäßigen Priester der Wahrheit und Sittlichkeit gesehen, all die Zeichen, daß Israel noch immer das Gottesvolk sei, und daß es in seiner Mitte, in seiner Lehre der reinsten Gottesverehrung und der opferfreudigsten Menschenliebe die Mittel der Sühne und Selbsterhebung bewahre — diese Zeiten und Zeichen werden nicht gesehen, weil man sie nicht sehen will. —

Es mutet uns darum wunderbar an, wenn wir gewahren, wie verständnisinnig das Midraschwort aus der Bittte Davids עשה עמי אות לטובה die Bitte Gesamtisraels herausgelesen und wie es sich zum — Zeichendeuter dieses ‚אות' gemacht hat. —

„Israel spricht: laß das Zeichen zum Guten geschehen, daß, wie einst im Mikdasch am Versöhnungstage, sich rot in weiß verwandle, aller Welt zeigend, daß meine Schuld — und wäre sie rot wie Scharlach — in die schneeweiße Farbe der Unschuld sich verkehren solle. Laß es alle Völker und laß es besonders alle, die mich hassen, wissen und mit Beschämung einsehen, daß auch jetzt die erhabenen Tage, die Du, o Gott, zu meiner Läuterung und Sühne bestimmt hast, daß ראש השנה und יום הכפורים ihre

Wirkung nicht verfehlen, daß Du mir helfen und mich tröſten wolleſt." [1])

Alſo Iſrael erwartet ſeine Hilfe und ſeinen Troſt nicht allein vom meſſianiſchen Wunderwerke, das einſt erſteht, und durch deſſen Macht das Oberſte zu unterſt gekehrt werden ſoll, ſondern auch, ja ganz beſonders, von der innern Macht, die im Werke der Sühne und Läuterung ſichtbar wird und rot in weiß verwandelt! Dieſe Macht iſt aus Iſraels Mitte nicht geſchwunden, wenn auch Mikdaſch und Altar in den Staub geſunken, und der Sühnepriester auf lange Zeit ſeine Warte verlaſſen hat. — Iſrael bedarf nicht der grauſamen Zuchtmeiſter, wie ſie der unverſöhnliche Judenhaß in ſeinen zucht-vergeſſenen ſittenloſen Schergen großzieht. — Unverſöhnlich ſind Menſchen, ſind jene Haſſer. Unſer allliebender Gott aber iſt ein Gott der Verſöhnung, und Er gab ſeinem Volke die Mittel ſich durch ein Leben voll Reinheit und ein Streben nach Selbſtheiligung die Verſöhnung zu erwirken.

Die traurig ſich hindehnenden Jahre der Exilzeit haben ihre hochragenden Tage und Momente, in welchen Iſrael ſeinem Gotte und Gott ſeinem Volke — näher iſt und aus welchen die Zeichen der Hilfe und des Troſtes hervorleuchten. O, daß die Haſſer dieſe Zeichen erkennen und würdigen lernten!

ויראו שנאינו ויבשו כי אתה ה' עזרתנו ונחמתנו!

Kap. 87.

Allgemeines:

Ob dieſer Pſalm von den Söhnen Korachs ſtammt, oder ob er von König David den Korachiden zu gottesdienſtlichem Zwecke übergeben worden, iſt ſchwer zu entſcheiden. Die Verherrlichung der Tore Zions und der Gottesſtadt iſt die Haupttendenz dieſes Pſalm-liedes, deſſen Grund im heiligen Gebirge ruht: יסודתו בהררי קדש. —

Nicht die Natur- und Kunſtſchönheiten der „Stadt" werden gefeiert, und ſelbſt des Gottestempels in der Stadt geſchieht

[1]) ד"א מדבר בישראל עשה עמי אות לטובה בלשון של זהורית שהי' מתלבן. ויראו שונאי ויבושו אלו או"ה. כי אתה ה' עזרתני בר"ה, ונחמתני ביו"הכ שנאמר (ויקרא ט"ז) כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם (מדרש שוח"ט).

keine Erwähnung. Hier erscheint die ganze Stadt als eine Gottesgründung auf Erden. Als die Erzieherin weltgeschichtlicher Charaktere und die Mutter alles wahrhaft Großen und Reinen erteilt sie die Zensuren, die der Genius der Geschichte beachtet bei seiner Bewertung der epochemachenden Völker und ihrer Geisteshelden. —

Mutter Zion steht an der Wiege der Vollgeburten der Zeiten, die mit ihrem Namen, ihren Taten, oft auch mit ihrem Segen Länder und Reiche erfüllen.

Für Israels Kinder ist sie nicht nur die geistige, sondern auch die leibliche Mutter, soweit bei der Gottesstadt von Körperlichkeit die Rede sein kann.

Mutter Zion fordert von den Völkern, unter welche Israel ausgestreut ist, ihre eigenen Kinder zurück. Es ist ein Adel, Sohn Zions zu heißen, und es ist Aufgabe der Söhne, Mann für Mann, dafür zu sorgen, daß das Wesen dem Namen entspreche. — Alle die Völker, die Israel diesen Adel bestreiten, teilen zuletzt diese Sorge, um der Mutter ihrer würdige Kinder zurückzugeben; denn indem sie der Mutter ein durch tausendjährige Leidensgeschichte geläutertes Israel wiedergeben, geben sie sich selbst ihrem Endzwecke hin und erfüllen sie ihre Bestimmung als Staaten und Völker. — Es gibt eine geistige Wiedergeburt für die vielnamigen Nationen, die, vom großen weltgeschichtlichen Gedanken befruchtet, in Rahab und Babel wie in Pleschet, Zor und Kusch ihre Männer gebären. Der Sänger hält im Namen Gottes, des Schöpfers und Bildners, Rechnung mit der zeugenden Kraft der Zeiten und Länder und erkennt in seiner eigenen Sangeskraft einen Funken der Zeugkraft des Weltgeschehens.

Diesen Funken weckt er aber aus dem Gestein der „heiligen Gebirge", die Gott hingepflanzt, um auf ihnen zu ruhen.

Der ganze Inhalt dieses Psalmes geht so sehr in die Idee auf, und seine Form ist eine so ideale, vom Geiste hoher Poesie umwobene, daß es kaum möglich, vielleicht nicht einmal gestattet wäre, hier einen nüchtern prosaischen Faden der Entwickelung zum Leitfaden einer Betrachtung zu nehmen.

Wir können bei der Besprechung der einzelnen Verse es nur zagend versuchen die hohen Bergspitzen und tiefen Gründe anzudeuten, die diese gottgeheiligte Poesie im Fluge berührt oder überfliegt. —

Einzelnes:

1) לבני-קרח Nach Raschi bezieht sich יסודתו auf מזמור und gibt als Ergänzung der Überschrift die Tendenz des Psalmes an. — Nach andern Interpreten ist יסודתו auf Gott zu beziehen: Seine Gründung ist im heiligen Gebirge. Demnach wäre יסודתו schon Anfang des Psalminhaltes selbst. Die Schwierigkeit dieser Auffassung liegt aber darin, daß bisher der Name Gottes nicht genannt ist und dieser aus dem folgenden Vers: אהב ה׳ für das poss. יסודתו herauf zu nehmen wäre. Unentschieden bleibe auch, ob mit בהרי קדש die Berge סיני und מוריה oder die die Stadt ירושלים umgebenden Berge gemeint sein sollen. Am eigentlichen Sinn unserer Stelle ändert dies nichts. Die erstgenannten Berge drücken den moralischen Charakter der Gottesgründung, die letztgenannten die geographische Lage derselben aus, beide wollen sagen, daß Gott Seine Stadt dem geistigen Blicke wie dem physischen Auge erkennbar gezeichnet und in — Erhabenheit eingebettet habe. —

2) אהב ה׳ Mit den שערי ציון sind die öffentlichen Stätten der Lehre, des Rechts und des Gottesdienstes gemeint, während משכנות יעקב mehr das im Wohnzelte sich abspielende Privatleben des Einzelnen und der Familie bezeichnet. Auch die dem Tempel von Jerusalem vorausgegangenen Opferstätten in Schilo und Gilgal hatten im Vergleiche zum בית המקדש nur privaten Charakter. (Vgl. über das Verhältnis der במות zum בית המקדש anknüpfend an I. B. M. 12, 8 Tr. Sebach. 114 u. 117.)

3) נכבדות Von Uranbeginn her war diese Stadt zur Gottesstadt ausersehen, und was der Gottesspruch für diese Stadt und ihre Bewohner bestimmt hat, ist in Erfüllung gegangen und wird trotz aller zeitweiligen Unterbrechungen sich für alle Zeiten erfüllen. Hierin stimmt der Spruch der Propheten, die Schau der Seher wie das Ahnen und Erwarten der Menschheit mit dem Gottesspruch überein. Diese einheitliche Übereinstimmung findet in der singularen Form מדבר בך ihren Ausdruck.

„Alle Arten der verheißenen und zu verheißenden Herrlichkeiten, sie alle in Eins gefaßt — es ist der dir geltende, dich feiernde Spruch, Du Stadt Gottes. Sela."

4) אזכיר Dieser Vers leitet eine Parallele ein, die, indem sie in den folgenden Versen bis zu Ende des Psalmes ausgeführt wird,

den Unterschied zwischen andern Staaten und Ländern und Zion hervorheben soll. Die Parallele regt uns zur Betrachtung der verschiedenen Bedingungen an, die sonst für die Völkerentwickelung maßgebend sind und die die von uns zu würdigenden Volkspsychologischen Erscheinungen zutage fördern.

Der Hauptgedanke jedoch, der die Ausgangs- und Zielpunkte dieser Parallele bestimmt, dürfte der folgende sein: Das Zionsvolk ist in seiner innern Natur verschieden von den Völkern des Altertums, auch von solchen, die wie Rahab und Babel uralte Stätten der Kultur waren oder wie Tyrus den Handel zur Blüte brachten.

Dieser Natur entsprechend ist der ganze Werdegang Zions von seiner Geburtsstunde an ein auf eigenem, wunderbarem und von Gott ausgezeichnetem Wege sich bewegender. Das Volksleben in Zion ist nicht nach den Entwickelungsregeln anderer Völker zu messen, denn der Grund, auf dem es beruht, entzieht sich der gewöhnlichen, aus der agrarischen Beschaffenheit des Bodens und den statistischen Verhältnissen der Bevölkerung sich ergebenden Berechnung.

Völker wie Rahab und Babel werden groß und bedeutend durch die eigenartige Präge ihres Nationalcharakters. Diese im Laufe von Jahrhunderten in den Zügen der Nation deutlich werdende Präge erhält ihre Merkmale, ihre Linien und Punkte durch das Zusammenwirken von Klima, Lage, und tausend andern mehr oder minder mächtigen Faktoren, die in der Gestalt von Institutionen, Gesetzen, Neigungen und Angewöhnungen im betreffenden Lande wirksam sind.

Die Lage am Meer wie in Tyrus, die vom Sonnenbrand erzeugte Hautfarbe wie in Kusch und andere physische Ursachen geben dem impulsiven Leben der betreffenden Nation wenn auch unvermerkt seine Richtung. Der Himmel, der über dem Lande gespannt ist, der Boden, der die Bevölkerung trägt und nährt — sie geben, wie den einzelnen Bewohnern die Farbe der Haut, so dem ganzen Volke die Färbung des Nationalcharakters.

Der Weltenschöpfer verzeichnet die Individualitäten der Völker in das Buch der Menschheitsentwickelung, und jedes Land prägt seinen Satz für den Inhalt dieses Buches, indem es den Charakter seines Volkes prägt. —

Die Scholle des Vaterlandes und die Nation, die in dieser Scholle wurzelt und aus ihr die Kraft ihrer Entfaltung zieht, gehören zusammen und bilden für den Historiker und Psychologen

einen einheitlichen Begriff. Diese und jene Nation stammt mit allem, was sie zur Nation und speziell zu dieser eigenartigen Nation macht, aus diesem oder jenem Lande. Die Nation mag kraft ihrer im Stammlande angenommenen, aus dem Stammboden empfangenen Anlagen, Neigungen, Tugenden und Fehler Männer bilden, Helden und Kulturgrößen hervorbringen. Diese Größen werden aber immer nur mittelbare Erzeugnisse des Landes sein, das der Nation zur Geburtsstätte diente. Die Länder der Welt, Rahab und Babel, haben Völker geboren, nicht Männer. Nur die Nationalitäten, solange sie im Völkergemische draußen nicht untergehen und ihr vom Lande — vom Hause aus erhaltenes Gepräge nicht verlieren, nur diese zählen im Weltenbuche zum ursprünglichen Lande und tragen in Sprache und Wesen die Eigenart dieses Landes. Der einzelne Mann, und wäre er auch auf diesem und jenem Gebiete der Friedens- oder Kriegskunst bedeutend, stellt in seiner Vereinzelung, losgelöst von seinem Stammlande und Nationalverbande, nicht den Teil dieses Verbandes und noch weniger die Verkörperung und Vertretung dieses Landes dar, das unter dem Eindrucke der enteignenden, nivellierenden Geschichte zum bloßen geographischen Begriffe geworden ist. In Rahab und Babel ist das Volk Rahabs (Egyptens) und Babels geboren, und es gingen aus ihnen Männer hervor, die ihrem Geburtslande zum Stolze, der übrigen Welt, der Menschheit oft zur Geißel dienten. Auch nach dem Untergange dieser Reiche mag es Männer gegeben haben und noch geben, deren Urahnen Rahab und Babel mit Stolz ihre nationale Heimstätte nannten, auch solche Männer, die als Menschen groß und edel waren oder es noch sind. Allein diesen Menschenadel verleiht ihnen weder das einstige Rahab noch das einstige Babel, weder Plescheth noch Tyrus und Kusch. Der Tyrenser und der Kussite, wenn er nach wenigen — Jahrtausenden diesem oder jenem Staate der Welt angehörend die Interessen dieses Staates fördert und im Dienste der wahren Kultur humane Werke übt, weiß sich in dieser humanitären und patriotischen Eigenschaft nicht als Tyrense und nicht als Kussite sondern als Brite, Deutscher oder Franzose und auf dem neutralen Humanitätsgebiete als Mensch. Kusch und Tyrus haben für ihn nur archäologische, philologische oder sonst eine Bedeutung, von der die Wissenschaft Notiz nimmt, die aber das Herz nichts angeht.

Anders ist es mit Zion.

Zion verleiht seinen Söhnen auf Jahrtausende hinaus nicht bloß das Bürgerrecht sondern auch den Menschenadel.

Nicht die jüdische Nation ist in Zion geboren. Sie war die Gottesnation schon zur Zeit, als noch auf dem Berge Zion Emoriter und Jebusiter dem Moloch ihre Kinder, und dem Baal-Peor ihre Frauen weihten. Allein alles, was den Juden nach Jahrtausenden in der Diaspora zum treuen Bürger seines Vaterlandes und was ihn zum sittlich guten, gerechten und wahrhaften Menschen macht, das hat für ihn in Zion seine Geburtsstätte, in dem Zion, das Gott sich zu seinem Sitze auserkoren, wie Er sich Israel zu seinem Volke auserwählt hat.

Die edle Menschlichkeit hat in Zion, ihr Heim und in der von Zion ausgehenden Lehre ihre Erzieherin, wie ja die Menschheit einst in Zion, dem Mutterhause aller edlen Menschen, sich sammeln und einen soll.

„Einst". — Das ist jener Tag, den Jeschajohu, der edle Davidssproß, mit den Worten ankündigt:

„Lautes Getümmel von der Stadt her: Stimmen aus dem Tempel! Die Stimme Gottes, vergeltend seinen Feinden. Noch ehe sie kreiset, gebiert sie, noch ehe ihr Wehen kommen, ist sie eines männlichen Kindes genesen. Wer hat solches gehört, wer hat dergleichen gesehen? Ward ein Land gezeugt an einem Tage? Wird ein Volk geboren mit einem Male? Aber Zion, wie sie Wehen spürt, hat sie auch schon ihre Söhne geboren.

Sollte Ich zum Kreisstuhl führen und nicht gebären lassen? spricht Gott: Oder sollte Ich, der da zeuget, die Geburt hemmen? spricht dein Herr!" (Jes. 66, 6—9.)

Das sind die Zionssöhne, die „Mann für Mann" in Zion geboren sind, die großen Menschen, die auf ihre von Zion empfangene Fahne nebst der Nationallehre die Menschheitslehre geschrieben. Diese Männer gehen mit ihrem Menschentum nicht in der Nationalität auf, und mit der Zionskokarde wird ihnen nie und nirgends das gehobene, in Zion wurzelnde Menschentum entrissen. — In Zion wird der Mann geboren, und wenn er auch von Zions Boden und nationalen Höhen durch Zeit- und Länderfernen getrennt ist.

Einst. — Von diesem Einst erschaut Jeschajohu:

„Und bringen werden sie (Pul und Lud und Thubal und Jawan) alle eure Brüder aus allen Völkern, eine Gabe für Gott,

auf Rossen und auf Wagen und auf Sänften und auf Maultieren und Schnellfüßern zu Meinem heiligen Berge Jerusalem, spricht Gott, so wie die Söhne Israels darbringen die Gaben in reinen Gefäßen in das Haus Gottes." (Jes. 66, 20.)

Diese Söhne Israels sind Mann für Mann Söhne Zions geblieben auch in Aschur und Mizrajim, und wenn Gott in die Posaune stoßen läßt zum Sammeln seines Volkes, so wird dieses Volk aus aller Herren Länder, von aller Ströme Ufer aufgelesen Mann für Mann nnd herbeigeholt, und es wird als Volk wiedergeboren an einem Tage:

„Aber an jenem Tage wird Gott einernten von jenem flutenden Strome an bis zum Bache Mizraims, doch einzeln werdet ihr aufgelesen, Söhne Israels! Und an jenem Tage wird in die große Posaune gestoßen, und es kommen die Verlorenen im Lande Aschur und die Verstoßenen im Lande Mizraim und beten Gott an auf dem heiligen Berge in Jerusalem." (Jes. 27, 12—13.)

Das wird die Wiedergeburt des jüdischen Volkes sein, die sich in Zion an einem und demselben Tage vollziehen wird, weil von allen Enden der Erde die Männer herbeigebracht werden, die, eingedenk ihres Verhältnisses der geistigen Kindschaft zu Zion, Söhne, Männer Zions geblieben sind, auch da, wo sie, weit davon entfernt, im bürgerlichen Leben Kosmopoliten zu sein, als Briten, Deutsche, Amerikaner . . . ihrem Vaterlande mit ihrem Herzblut dienten.

Das wird der große, einzige Tag sein, an dem ein Volk mit einem Male geboren wird, weil die Gebärerin, weil Zion sich Mutter nicht des Judentums allein, sondern auch und vorzüglich Mutter des Menschentums nennt.

Die Wiedergeburt des edlen, idealen Menschentums hat nicht Platz auf dem Gebärstuhle eines eng oder weit begrenzten Landes. Nicht die Pragmatik der Nationalgeschichte und nicht sozial politische Stürme und Wehen bereiten diese Geburt vor, sondern das ganze Weltgeschehen in Nord und Süd, Ost und West.

Wenn Gott, der Weltenzeuger (מוליד) die Zeit zum Kreisstuhle führt, wird eine Welt geboren, und wenn die „heiligen Berge" Zions kreisen, füllt eine Welt, die Welt nach Gottes Wohlgefallen, eine ausgesöhnte Friedenswelt mit dem hohen Menschheitsgedanken das Land vom Libanon bis zum Euphrat und von diesem reißenden Strome bis zum Bache Mizraims. — — —

Wenn man jenes Zukunftsreich, in dem die Ideale des vollendeten reinen Menschentums zur Erde niedersteigen und das sein gottgegründetes Heiligtum betretende Volk die ganze Menschheit priesterlich segnet vor Gott, dem Herrn! wenn man jenes von den Korachiden erschaute und besungene Reich eine Welt, die Welt gottverheißener Vollendung nennen kann, so geht diese Welt im Zion auf.

Das verheißene Land faßt in sich die verheißene Welt und begrüßt in seinen aus „Pul und Lud" herbei geholten Söhnen Mann für Mann die im Leben und Leiden der — Jahrtausende gestählten und bewährten Bürger dieser Welt. Männer ziehen als Weltbürger ein in die Zionswelt, und Mutter Zion jubelt, und vom heiligen Gebirge rings herum und vom Sinai und Moria verkündet's der Prophetenruf: Sie hat geboren! Ein Volk von Männern ist an einem Tage geboren!

Nach diesem mit nötiger Kürze entwickelten, der Parallele zwischen Rahab . . . und Zion Richtung und Ziel gebenden Hauptgedanken tritt uns klar vor Augen, was das זה ילד שם in unserem Verse und was in:

5) ולציון יאמר איש ואיש ילד בה והוא יכוננה עליון besagen will. Mit זה ist das in Rahab usw. hervortretende nationale Wesen bezeichnet. Mit איש ואיש hingegen ist das Persönliche des Mannes ausgedrückt, des Mannes, den nicht die Staatsraison oder das Nationalkleid zum Manne macht, sondern der seinen Mannesadel aus der Hand empfängt, die zwischen heiligen Bergen die Stätte gegründet für die Nation und den Sammelplatz für die Menschheit. —

איש ואיש — Solche Männer fühlen sich als in Zion geborene lebendige Teile der Nation und als Träger der der Menschheit geltenden Zionslehre. Hat ja Er, der Höchste, sie, die Zionsstadt, dazu gegründet und festgestellt, daß sie der Welt, der idealen, sittlich hohen und reinen Welt, Männer gebe:

והוא יכוננה עליון!

6) ה' יספר Fassen wir das זה ילד שם so auf wie das זה ילד שם in V. 4, so bildet dieser Vers 6 die Bekräftigung des in V. 4 Gesagten. Es soll durch die Wiederholung nochmals hervorgehoben werden, daß in der Völkerentwickelung, deren Grundriß von Anfang an Gott vor Augen ist, jeder Nationaltypus als ein זה zählt: Dieses Volk, dieser Nationalcharakter ist dort (in Rahab oder Babel) geboren. Die Nationen sind — Nummern in der Liste, die

Gott in Händen hält. Dem gegenüber hebt dann der darauffolgende Vers die tiefe Innerlichkeit hervor, zu der nur die individuell persönliche Beziehung des „איש ואיש" zum Reiche Zions anregen kann, sodaß in Dir und durch Dich und indem ich mich in Dich sinnend vertiefe mein Sang erwacht und mein Reigen lebendig wird.

Es ist aber auch möglich, daß dieses ילד in unserem Verse die Futuralform ist und demnach sagen will: Alle die Völker, denen Gott ihr Entwickelungs- und Wirkungsgebiet und demgemäß ihren Platz in seinem Weltplan und Nationenverzeichnisse angewiesen, sollen dereinst, ein jedes Volk mit seiner erlangten eigenartigen Kulturreife, in Zion ihre Wiedergeburt feiern.

Dem gewordenen זה ילד שם in V. 4 reiht sich das werdende זה ילד שם in unserem Verse an.

Wir hätten in diesem זה ילד שם das messianische Weltgebot der Verjüngung und Einigung der das hohe Ziel der Menschheit erstrebenden verschieden gearteten Völkerkräfte vor uns.

Wunderbar klingt auf diese Weise unser: „Gott zählt, da Er das Verzeichnis der Völker vornimmt" an das Abschiedslied unseres Lehrers Mosche an, in welchem es (5. B. M. 32, 8—9) heißt:

„Als der Höchste Besitz einräumte den Völkern, da er von einander schied die Söhne der Menschen, stellte er fest die Grenzen der Völker nach Maßgabe der Zahl der Söhne Israels. Denn Gottes Teil ist sein Volk, Jakob das Los seines Eigentums."

Die Scheidegrenzen und Verbindungspunkte auf realem Gebiete decken sich in solcher Weise vollkommen mit den Grenz- und Einigungspunkten auf dem Gebiete der idealen Vervollkommnung der Menschheit, deren Hochziel — שם dort im einstigen Zion steht. —

7) ושרים Mit Hinweis auf Stellen wie Jes. 16, 12: „Darum meine Eingeweide um Moab wie Harfe tönen, und mein Inneres um Kir Cheres"; Jer. 4, 19: „Meine Eingeweide! ich erzittere, ihr Wände meines Herzens, es tobt in mir"; Jer. 48, 36: „Darum mein Herz um Moab wie Flöte tönt's usw." wurde dieser Vers in dem Sinne aufgefaßt:

Wie ich nur auf Dich (ציון) blicke, lacht mir das Herz und jubelt es im Busen!

Dazu wäre als Analogie Ps. 101, 6 עיני בנאמני ארץ = Meine Augen sind auf die Getreuen des Landes gerichtet, heranzuziehen und חללים mit Tanzende (denom. von חליל) zu übersetzen.

(Vgl. Sachs Psalmen Kap. 87 Anmerkung z. St. Den Text übersetzt Sachs mit: Und sie singen wie Reigentänzer, all meine Gedanken an Dich.) Es fragt sich jedoch, ob man bemüssigt ist diesem den Gipfel der Idealität ersteigenden, so tief ernsten Inhalt bergenden Psalme einen so heitern, lebenslustigen Abschluß mit Sängern und Tänzern zu geben.

חללים kann noch anderes als Flötenspieler und Tänzer bedeuten. Entsprechend dem קול ה' יהולל אילות = Stimme Gottes bringt Rehmütter zum Kreisen kann חללים, von חול abstammend, auch hier diejenigen bezeichnen, die eine Geburt fördern, indem sie die Gebärerin zum Kreisen bringen. Denken wir uns hier die Zeit, die das Zukunftsgeschick der Völker in ihrem Schoße trägt, als die Gebärerin — עת ללדת — und denken wir uns die gottbegeisterten Sänger und Seher Israels als die geistigen Helfer und Beistände der kreisenden Zeiten, so wird es uns nicht wundern, wenn diese Sänger selbst ihrem Sinnen und Trachten den Segen der Gedankenbefruchtung, und ihrem gewaltigen, gottbegnadeten Worte die zum Kreisen führende, treibende Kraft beimessen. —

Unsere Korachiden, die Sänger dieses Psalmes, haben nun in ihrem Liede von den Geburten und Wiedergeburten der Nationen — זה ילד שם — und den Vollgeburten Zions — איש ואיש ילד בה — gesungen und dabei, wie wir gesehen, an das „Kreisen des Tages" gedacht: היחל ארן ביום אחד אם יולד גוי פעם אחת: sie haben, wenn auch nicht ausdrücklich, auf Zion, die kreisende und gebärende Mutter ihrer Söhne, „Mann für Mann", hingewiesen — כי חלה גם ילדה ציון את בניה und auf Gott, der die Zeiten zum Kreisstuhle führt — האני אשביר ולא אוליד יאמר ה'. —

Da wundert es uns nicht, wenn diese Sänger bei dieser „Führung" Gottes sich selbst als die von Ihm ית' bestellten Führer, als die geistig treibenden Kräfte des Kreisens und Gebärens, wenn sie die שרים als חללים ansehen und laut rühmen.

Nach der Huldigung der Gottesstadt folgt die Huldigung des Gottesgesanges, und der Sänger begründet und rechtfertigt diese Huldigung mit dem erhebenden Bewußtsein, daß die Quelle dieser Huldigung (מעין) nicht dichterische Überhebung, sondern die Geisteserhebung sei, die mit ihrer ganzen Kraft des Sinnens und Betrachtens — מעין — in Dir, der Gottesstadt wurzelt. Mit כל מעיני בך legitimiert sich der Psalmist zum Lobredner der שרים, die בחללים sind. —

Kap. 88.

Allgemeines:

Die alten Interpreten, Raschi und Kimchi von der einen, und Ibn Esra von der andern Seite, sind darüber geteilter Meinung, ob die in diesem Psalm vorkommenden, tief ergreifenden Klagen als die Schmerzensausbrüche eines einzelnen Kranken, des Kranken, den die Nation hatte: König Chiskia's, oder als die Galuthseufzer des zu wiederholten Malen exilierten Volkes Israel aufzufassen seien. — Raschi knüpft an V. 4 כי שבעה ברעות נפשי „denn ersattet ist an bösen Leiden meine Seele" seinen Hinweis auf Gesamtisrael: על כנסת ישראל הוא אומר, weil die Bezeichnung רעות viel eher für die mannigfachen, vom exilierten Israel erduldeten Leiden als für den durch eine Krankheit erzeugten Schmerz paßt, und weil das נפשי die Seelenleiden in den Vordergrund treten läßt. Anderseits finden sich in unserem Psalme mehrere Stellen, die den Charakter eines einzelnen, vereinsamten, gepeinigten Mannes an sich tragen. So die Vv. 9, 10, 16. — V. 12 klingt sogar an die Stelle im Gebete Chiskias Jes. 38, 17—18 in auffallender Weise an und kann uns der Ansicht Ibn Esra's und des viel spätern ר' יואל ברי"ל geneigt machen.

Es wird hierbei darauf ankommen, in welche Zeitperiode wir den in der Überschrift des Kapitels genannten הימן האזרחי zu setzen haben. Ist dieser הימן der Enkel des Propheten Samuel und Zeitgenosse des Königs David und nach ihm Salomo's, so empfiehlt es sich gewiß mehr seine Zukunftsschau generell auf die im Laufe der Zeiten sich entwickelnden Geschicke seines Volkes als speziell auf das Einzelgeschick des Königs Chiskia oder selbst — im Hinblick auf die Gegenwart — des Königs David oder des betreffenden Sängers[1]) zu beziehen. Eine Gliederung nach einem historischen Fortschreiten der Handlung oder einer psychologischen Erstarkung der sich äußernden Empfindungen ist in diesem Psalm kaum zu treffen. Diese Empfindung ist eben so naturgewaltig, daß sie jeder künstlichen Abgrenzung spottet. Die Woge des aus der Tiefe sich emporringenden Weh's geht so hoch, daß sie fast bis an den Himmel schlägt und alle Grenzmarken, die die ruhige Betrachtung im Psalm setzen

[1]) Ibn Esra läßt die Personenfrage offen: Vgl. I. Kön. 5 und I. Chr. 2 über Heman und Ethan.

möchte, überflutet. — Viel eher ließe sich unser Psalm im Zusammenhang mit dem nachfolgenden Ps. 89 in ein sich eingliederndes Verhältnis zu einem Wettgesange zwischen dem Sänger und dem Volke bringen. Diesen Charakter des Psalmes deutet auch das לענות, in der Überschrift an.[1]) —

Einzelnes:

2) ה׳ א׳ ישועתי Am Tage hören mich auch Erdenwesen. In der Nacht bin ich allein mit — Dir und mit mir, und da setze ich mich in innige Beziehung zu Dir. Diese Beziehung wird ausgedrückt durch נגדך wie in שויתי ה׳ לנגדי תמיד (Ps. 17, 8).

3) תבוא Mein Gebet komme vor Dich, und was noch tief in meinem Innern als unausgesprochener Wunsch nach Ausdruck ringt: רנתי, das erlausche Du, der Du die stumme Sprache des Seelenschmerzes verstehst.

4) כי Wenn die Seele so übersatt des Jammers ist, erstirbt ihr das erlösende Wort, wie die Kraft meines Lebens am Eingang zur Gruft erlahmt.

5) נחשבתי Auf den einzelnen Kranken bezogen, bedeutet hier יורדי בור — analog den חייתני מיורדי בור in Ps. 30, 4 — die in die Gruft Fahrenden.

Bezieht man aber diesen Psalm auf das im Galuth schmachtende Israel, so bedeutet hier בור die Grube des Gefängnisses. In der Tat gibt das Targum hier בור mit בית אסירי und die darauf folgenden Verse mit den entsprechenden Bezeichnungen der Gefangenschaft, aus der es kaum eine Befreiung und Heimkehr geben kann. Auf einen Kranken bezogen, klingt der Ausdruck „ein kraftloser Mann, גבר אין איל" wie eine Abschwächung des mit den Toten in die Gruft Fahrenden, עם יורדי בור.

Aus diesem Grunde hat die Auffassung etwas für sich, daß Gesamtisrael hier klagend auftritt. Wie wir bereits an anderer Stelle (S. unsere Bemerkung zu Kap. 71, 6 עליך נסמכתי) bemerkt haben, unterscheidet sich die Nifalform von den andern Passivformen (Pual und Paul) so, daß mit der Nifalform nicht nur der passive

[1]) Vgl. חזה ציון, (von Raphael Em. Chaj Rikki, Livorno 502) der in König David den Sammler all der unter anderen Namen vorkommenden Psalmen erblickt.

Zustand des Besprochenen ausgedrückt wird, sondern auch das Entstehen dieses Zustandes in seinem Zusammenhange mit dem bewirkenden Motive. Hier fließt das נחשבתי aus dem שבעה ברעות נפשי. — Die mich sehen, die Seele von schwerem Leid erfüllt und die Lebenskraft im Niedersinken — sie zählen mich bereits zu den Hinscheidenden, deren Anspruch aus Leben erloschen ist. Ich kann es nicht wehren, denn הייתי כגבר אין איל mir fehlt die Mannes-kraft dazu.

6) במתים Im Reiche des Todes herrscht Freiheit. Keine Pflicht bindet und kein Mahner erinnert von außen oder von innen. Vergessenheit löscht die Erinnerung aus.

Hier, in unserem Verse denkt ein lebendig Begrabener über den Tod. Er ist zu den Toten gebettet und kann die den Toten gewährte Wohltat: das Aufhören und Vergessen nicht genießen. Er muß immer daran denken, daß er von Gott abgeschnitten, Seinem Gedenken fern ist: לא זכרתם עוד והמה מידך נגזרו.

7) שתני Hier wird das in V. 5 mit נחשבתי עם יורדי בור begonnene Gleichnis ausgeführt. בור תחתיות ist die Ergänzung zu יורדי בור. Das mehrseitige — Ausmalen der בור, die בור תחתיות = eine gar tiefe Grube ist, durch Finsternisse und Wasserabgründe = במחשכים במצלות deutet darauf hin, daß von einem Wechselgeschicke des in die Tiefe Sinkenden die Rede sei. Finstere Tiefen und Meeresgründe — diese lassen auf die Galuthzeiten Israels schließen, indem sie an seine Galuthleiden erinnern.

8) עלי So tief unten בבור תחתיות gebettet, wurde ich zur Unterlage, auf die die ganze Wucht Deines Grimmes sich stützt.

Ob חמתך hier gleich Hosea 7 und Chab. 2, 15 von חמת (mit zere unter dem ח) stammend, Schlauch bedeutet[1]), möge dahingestellt bleiben. —

עלי . . . וכל משבריך ענית סלה Die Wogen, deren Wut und Gewalt an der Macht Deines grimmigen Odems zerschellen, zerbrechen, demütigst Du — und dies alles: Dein Zürnen und der Wogen mit ihrer Ohnmacht endendes Wüten, dieser ganze von Dir entfesselte Kampf des aufgerüttelten Elements geht über mich dahin, עלי. — Selbst ohne Kraft und Entschluß zur Untätigkeit verurteilt und in den tiefsten Winkel des Elends gebannt, bin ich gleichwohl mit

[1]) Vgl. ב״ריל z. St. und Kimchi zu Hos. 7 und Chab. 2, 15.

meinem elenden Dasein, ich mit dem Boden, auf dem ich stehe, nein, auf dem ich wie eine lebendige Leiche liege, bin ich zum Orte des Stelldicheins geworden für die auf einander stürmenden Gegensätze.

Ist's der kranke Mann, Chiskia oder der Sänger, den wir hier klagen hören, so sagt dieser Vers: In meinem wunden Körper kämpfen feindliche Gewalten miteinander, und der Kampf wogt über meine daniederliegende Seelenstärke hin und her. Ist's aber das in Galuthfernen, in Druck und Jammer lebende Volk Israel, dem hier der Sänger zum Dolmetsch dient, so können wir es wieder gut begreifen und mit Schmerz nachempfinden, wenn dieses Volk so rührend und so wahr die Klage erhebt:

Mit den Kostbarkeiten meines Lebens am Boden liegend, muß ich die rohen Gewalten über mich dahinschreiten lassen. All die ragenden Zeugnisse der Geschichte bezeugen nur was ich gewesen. Um dieses „Gewesene" will sich der Moder altertümlicher Grüfte ansetzen und der wesenlose Aberglaube und die ganze Teufelsschar, die zu diesem gehört. Lebensideen, welchen meine Vorfahren heilige Gottesstätten auf Erden errichtet, werden von Nationen heiß umstritten, und die Furien des Streites fahren über den Boden dahin auf dem ich, zur Tatlosigkeit, ja wo es möglich, zur Gedankenlosigkeit verdammt, gefesselt und geächtet daniederliege, ich, Israel, der uralte Priester der Zeiten und Träger der Menschenideale!

9) הרחקת Wieder haben wir die Klage im Sinne des einzelnen schwer getroffenen Kranken und im Sinne des wie ein mit abscheulicher Krankheit Behafteter behandelten כלל ישראל aufzufassen. Dieses scheue Fortrücken der — Freunde von meiner Person, die ihnen zum Inbegriff aller abscheulichen Gebreste des Leibes und der — Seele geworden, es bannt mich in meinen eng abgeschlossenen Kreis. Ich bin ihnen ein Entsetzen. Dies wird mir zum entsetzlichen Bewußtsein und mahnt mich in meinen vier Mauern, im gemauerten oder sozialen Ghetto zu bleiben.

10) עיני Die „Freunde" sehen es nicht, daß diese Mißachtung meiner ganzen Menschenwürde meinen Augen Tränen erpreßt. Sie meinen, dem Ausgesetzten müsse der ihm angewiesene „Rayon" genügen, wie dem Aussätzigen seine Kammer, und er fühle sich in seinem Ghetto glücklich, sobald es vergoldet ist. —

Du, o Gott, der Du meine Tränen und meine zu Dir emporgestreckten Hände siehst und meinen täglichen flehentlichen Ruf vernimmst, — Du weißt es anders. —

11) הלמתים Und nun die schrecklichen Fragen, in die der Flehensruf des Unglücklichen ausklingt.

Im Totenreich können Deine Wunder nicht geschehen, und wenn sie geschehen, fehlt das Licht, in dem sie gesehen werden und fehlt der lebende Mensch, der sie sehen und Dich preisen könnte.

12) היספר Wer außer den Würmern sollte im Grabe dem Wunderberichte lauschen, und soll denn die Verwesung Deine welterhaltende Treue bestätigen?

13) היודע Deine Wunderzeichen wollen lichtvolle Erkenntnis verbreiten; kann die ewige Finsternis zu ihrem Gebiete ersehen sein? Deine Liebestat will den Lebenden ein fortdauerndes Dasein sichern und die vergängliche Erdenminute an die Ewigkeit knüpfen; sollte gerade das Land ewigen Vergessens der geeignete Boden dazu sein? Nun, Israel ist Träger dieser Wunderzeichen, ist Lehrer dieser Liebestat; soll es ewig im Schatten des Todes wandeln und mit seinem ganzen großen Lebensinhalte der Vergessenheit anheim fallen?

14) ואני „Und ich" — ich habe in meinen lichtlosesten Zeiten diese Finsternis des Vergessens und Vergessenseins am meisten gefürchtet und es nie unterlassen mich und mein trauriges Geschick Dir in Erinnerung zu bringen. Der erste Lichtstrahl des Morgens trug mein Gebet vor Dich hin.

15) למה „Warum?" Dieses Warum steigt tief hinab in die innere Werkstätte menschlichen Denkens und Empfindens und insbesondere in den Bereich des jüdischen Volksbewußtseins, bevor es in die Höhe steigt und an die Himmelspforte pocht. — Mein Bewußtsein ist getrübt, weil ihm der Lichtblick Deines Antlitzes fehlt. Meine Seele ist vereinsamt, weil Du sie so lange Zeit allein gelassen, ohne die Boten Deines Willens, ohne die Künder Deines Wortes und die Seher Deiner Herrlichkeit. תזנח נפשי und תסתיר פניך ממני — das ists, was meine Gesunkenheit erklären, ja sie entschuldigen kann, und davor hat der — unbekannte Kranke, hat die jüdische Nation und hat der Psalmist sein „למה" = Warum? hingestellt.

16) עני Die Art wie Raschi, und wie Ibn Esra das Wort אפונה auffaßt, scheint, einen Gegensatz enthaltend, mit einander unvereinbar zu sein. Nach Raschi bedeutet אפונה, verw. mit

(משלי כ״ו) דבר דבור על אופניו „ich suchte zu ebnen und zu sichern". Ich trug Deine Schrecken mit Ergebung, sodaß sie mich nicht aus dem Gleichgewicht bringen, sondern im Gegenteile meine Grundsätze sichern und festlegen konnten. (על אפניו = alles in seiner richtigen Art und Weise.) Ibn Esra und ebenso Kimchi leiten אפונה von פן ab und legen in dieses Wort die Verzweiflung hinein, die sich des von אמיך, von den Gottesschrecken Getroffenen, bemächtigen.

In Wahrheit wird das Wort, von der Wurzel פנה = wenden stammend, beide Gedanken miteinander verbinden.

Die Wendung des Urteils nach entgegengesetzten Möglichkeiten erzeugt den Zweifel = פן, und die regelmäßige Wendung des Wagenrades ist durch אפן ausgedrückt.

In unserem Verse kommen nun beide Bedeutungen zur Geltung. Deine mit Schrecken einhergehende Zucht drängte mich zu Zweifeln, ja fast zur Verzweiflung. Doch immer mehr lernte ich mitten in den Schrecken Deine nimmer ganz verschwindende Liebe suchen und finden. Das brachte mich ins Gleichgewicht, und ich mochte selbst diese Schrecken, die Deine Anwesenheit künden, nicht missen.

Ist ja der ganze große Erziehungsweg, den Gott sein Volk durch Wüsten und Steppen nehmen ließ, voll von Markssteinen, die von nichts als von Versuchung, Strafe und — Verzeihen erzählen. — Ich habe אמיך nicht nur getragen, ich habe mit ihnen auch gerechnet, und ich blieb in meinem sichern Geleise, wie das sich umwendende Wagenrad. Ich hatte mich ja nur umzuwenden, und ich war bei Dir, denn Du warst bei mir, trotz אמיך, bei mir. —

17) עלי Wie aber, wenn ich, der von Jugend an Arme, Hinscheidende, nicht mehr Träger Deiner Schreckniss e und nicht mehr der Gleicher an den Wendungen des Erdendaseins sein soll, wenn Deine Zorngluten, gleichviel welcher Art und gegen welche Macht sie gerichtet sind, über mich dahingehen, weil ich mit meinem Lebensinhalte keinem Rachezuge im Wege, weil ich nicht imstande bin, die Zornesgewalten, woher sie auch kommen und wohin sie auch gehen mögen, aufzuhalten, weil ich als Faktor in der Gottesrechnung, als Volk in der Gotteswaltung nicht mehr zählen, weil ich gegenstandslose, verschwindende Luft sein soll, die nichts aufhalten und nichts wenden kann!

הרוניך — Das Wort kommt hier — das einzige Mal in ganz תנ״ך — im Plural vor und will sagen: ich erkenne in Deinen

Zornausbrüchen nicht mehr das meine Besserung bezweckende einheitliche Erziehungssystem und nicht mehr die Hand, die den schlägt, den Gott liebt, sondern nur die über mich dahinfahrenden, treffenden, zürnenden und vernichtenden Gluten. בעותיך sind andere Schrecken als אמיך. Es sind dies die überraschenden, den Menschen, ein ganzes Volk aus seinem Gleichgewicht reißenden, aus seinen Centren schleudernden Ereignisse, die dem Menschen, dem Volke nicht die Zeit lassen den Fall, den Schreckensmoment zu überdenken, weil sie das Recht mitzudenken verloren haben. —

בעותיך — Das sind Deine Schickungen, die mit ihrem Kreuz und Quer mich irre machen an der Absicht der Gottesschickung und an mir selbst. Es sind dies nicht die furchtbaren Heimsuchungen, אמיך — diese würde ich tragen und meinem von Jugend an genommenen Erziehungsgang eingliedern, אפונה — es sind unberechenbar plötzliche Stöße und Nackenschäge von rechts und links, unter welchen mein ganzes Selbst in mir seinen Halt und seine selbstbewußte Würde verliert.

Diese Qualen, zu deren Handlangern und Schergen sich so viele kleine und gemeine Menschen darbieten, werden zur Quälerei, und diese läßt mich innerlich zusammenschrumpfen = צמתתוני. Ich stehe vor der Gefahr selbst klein und gemein zu werden. Dies wäre aber das größte Unglück, das mich treffen könnte. Schrecken und Strafen können das Böse verhindern und zum Guten zwingen, sie können aber nicht aus kleinen Menschen große Menschen oder aus einem herabgekommenen Volke ein עם סגולה machen. —

18) סבוני Eng und enger umkreisen sie mich. הקיפו von נקף, verw. mit נגף und mit נקב, bedeutet schon ein Zusammenschlagen, eine Umarmung, die das Innere höhlt und den Atem nimmt.

19) הרחקת Dieses Umkreisen und eindringliche Umringen bringt weder die Menschen mir, noch mich den Menschen näher. Diese Umklammerung von so vielem und so außer aller Berechnung und — Berechtigung liegendem Ungemach, wie von Zornesgluten und Wasserwogen, bewirkt nur meine Vereinsamung. Der liebende Freund aus Neigung = אהב, der Gesinnungs- und Denkgenosse = רע[1]) ist von mir ferngehalten. Die Grundlage der Freundschaft

[1]) An anderer Stelle wurde auf die bedingende Beziehung zwischen רעה (mit Zere) und דעה hingewiesen.

und Genossenschaft zwischen einem Menschen und dem andern, einem Volke und dem andern bildet die gegenseitige Achtung. Diese erwächst nur auf dem Boden der genauen Kenntnis der beiderseitigen Eigenschaften. Diese vertraute Kenntnis des Charakterwesens macht den Trauten, den der Glückliche, der ihn besitzt, im Hebräischen מידעי nennt.

Das Vertrauen ist aber eine edle Pflanze, die zu ihrem Gedeihen vor allem reines, klares Licht nötig hat.

Wie aber sollen mir — so klagt der vereinsamte kranke Mann und noch mehr das so arg verkannte und in unsinnigster Weise verdächtigte Volk — wie sollen mir מידעי erstehen, da zwischen ihnen und mir sich dichtes Dunkel breitet מחשך. —

Dieses eine traurige, alle Schrecken der Unvernunft und des Aberglaubens — der בעותי אלקים in sich schließende Wort dieses מחשך macht מידעי unmöglich. Dieses מחשך (mit Schin) ist מחשך (mit Sin), ist das Hindernis (Vgl. ר״שי z. St. נהשבתי ונחדלתי מהם.) einer jeden traulichen Annäherung zwischen Mensch und Mensch, zwischen Volk und Volk. Über diese finstere Scheidewand werden sich nie zwei Freunde die Hände zum Bunde reichen. —

Kap. 89.

Allgemeines:

Ein Rundgang im Bereiche der Geschichte, das sich zum Entwickelungsfelde des Volkes Israel und in dessen Mitte zum Machtgebiete Davids und seines Geschlechtes — verengt, um von diesem Mittelpunkte aus sich wieder auszuweiten und die ganze Menschheit zu umfassen — so stellt sich dieser in vieler Beziehung höchst merkwürdige Psalm uns dar. Ethan, der Sohn Serach's, einer der in I. Chr. 1, 2 genannten fünf Sangesbrüder, erhält in der Überschrift durch Vorsetzung des einen Buchstaben א das Prädikat אזרחי = der Einheimische und mahnt sein Volk an seine höchsten, teuersten Heimatsgüter, an sein Mikdasch und an sein angestammtes Königshaus. —

Die Gnaden Gottes sollen als ein Ewiges = עולם besungen und alles dieser Ewigkeit und Einheitlichkeit scheinbar Entgegenstehende als verschwindend dargetan werden. —

Gottes geſchaffene Naturwelt bildet die Folie zu dem großen Geſchichtsbilde, das aufgerollt wird. — Gottes geſprochenes Wort hat eine geſchichtliche Tat als den Mittelpunkt bezeichnet, der aus dem Wechſel der Zeiten und Menſchengeſchicke, aus den viel Verderbnis mit ſich führenden Wogen und Fluten der Ereigniſſe hervorragen und im Verfall das Moment des Bleibenden, nie ganz Zerſtörbaren wahren ſoll.

Dieſes von Gott geſprochene, der Geſchichtswelt Richtung gebende Wort heißt: David und ſein Königshaus.

In Vers 4 und 5 ſtellt ſich dieſes Wort nach den vorausgegangenen 2 einleitenden Verſen als das unverrückbare Manifeſt hin in der großen Bewegung, die im ganzen nun folgenden Gedankengange des Pſalmiſten ſich bis ins Furchtbare ſteigert und — wie es ſcheint — auch vor der gottmächtigen Waltung in der Natur und in der Geſchichte nicht Halt macht. —

Es werden in dieſem Pſalme die ſtürmiſchen Fragen des „Warum?“ und „zu welchem Zwecke?“ עד מה? und על מה? (V. 47—48) in einem Tone laut, wie er im ganzen Buche der Pſalmen nicht vernommen wird.

Nach dem Zeugnis des Ibn Esra gab es in Spanien einen großen, überaus frommen Gelehrten, der dieſen Ton wegen der Seelenſchauer, die er in ihm erzeugte, nicht ertragen, und der darum dieſen unſern Pſalm nicht leſen und nicht leſen hören konnte.[1])

Allerdings iſt hiermit dem beſſeren Verſtändnis dieſes Pſalmes nicht genützt.

Hauptſache bleibt für uns, wie dies gleichfalls Ibn Esra hervorhebt, daß der Pſalmiſt nach all den aufregenden Fragen und Klagen zum unerſchütterten Glauben an die von Gott verheißene meſſianiſche Zukunft gelangt. — Nach all den Stürmen, die des Sängers und Sehers Zweifel entfeſſelten, werden wieder die Gnaden verkündenden Stimmen des allerbarmenden Schöpfers und

---

[1]) התנבא על מלכות בית דוד שתפסק, והיה בספרד חכם גדול והסיד וזה המזמור היה עליו קשה ולא היה קורא אותו ולא היה יכול לשמעו בעבור כי זה משורר ידבר כנגד השם הנכבד קשות, והנאון לא הזכיר בפירוש תיקון זה המזמור וכו׳ (אבן עזרא על תהלים פ״ט).

Königs vernehmbar, die am Anfange des Pſalmes aus den Saiten des Sängers ſo lieblich erklungen.

Der Anwalt des entthronten Geſalbten, des niedergetretenen Iſrael und der entwürdigten Menſchheit verläßt den vulkaniſchen Boden, in deſſen Innerem die Rebellion: das נארת ברית עבדך (V. 40), das עד מה ה' תסתר לנצח (V. 47) das על מה שוא בראת (V. 48) das . . . . מי גבר יחיה (V. 49) wütet, und betritt den feſten Boden, der „die Spuren Deines Geſalbten", עקבות משיחך (V. 52) trägt, und auf dem dem ewigen Gotte unter dem doppelten Amenruf des Sängers und der Menſchheit Lobpreis für die Ewigkeit ertönt: ברוך ה' לעולם אמן ואמן. Aus den bisher hervorgehobenen einander ablöſenden Momenten unſeres Pſalmes ergibt ſich ſeine Einteilung von ſelbſt, ſoweit bei ſeiner Natur voll Sturm und Drang von einer ſolchen die Rede ſein kann. —

Einzelnes:

1) משכיל Im Ibn Esra z. St.[1]) finden ſich folgende Worte: אם זה איתן הוא הנזכר שהוא בן זרח שעליו הכתוב אומר מאיתן המזרחי התנבא על מלכות בית דוד שתפסק. Anſtatt המזרחי muß es ohne Zweifel האזרחי heißen. Ibn Esra beruft ſich auf die Schriftſtelle I. Kön. 5, 11, die auch von Raſchi Pſ. 88, 1 angeführt wird. Dort heißt es aber מאיתן האזרחי. Dieſer Druckfehler verliert ſeine Harmloſigkeit, wenn man bedenkt, daß in kabbaliſtiſcher Deutung dieſer איתן האזרחי für den Vater Abraham genommen wird, der der Glaubensſtarke genannt iſt, und den Gott von Sonnenaufgang her berufen, Recht und Tugend zu verbreiten nach dem Prophetenworte מי העיר ממזרח צדק יקראהו לרגלו (Jeſ. 41, 2).[2])

Hier iſt darum beſonders ſtreng darauf zu ſehen, daß nicht das richtige אזרחי mit dem falſchen מזרחי verwechſelt werde. —

2) הסדי Das in dieſem Verſe ſtehende עולם hat wohl die Bedeutung von לעולם und iſt wegen ſeiner Korreſpondenz mit dem

[1]) In der alten Ausgabe: מקראית גדולות דפום באוויליא.

[2]) Vgl. תרגום יהושלמי und זהר סדר ויחי z. St. wo der Vers mit den Worten gegeben wird: שבלא טבא דאתאמר על ידא דאברהם דאתא מן מדינת חאה.

in V. 3 folgenden „עולם“ in dieser Form ohne Präposition gebraucht, wie ja auch das אמונתך in unserem Verse mit אמונתך in V. 3 korrespondiert.

אודיע אמונתך בפי ist hier am besten zu übersetzen: Ich will kundmachen Deinen Treuschwur mit meinem Munde. Es findet sich אמנה als Bundesvertrag in Nehem. 10, 1: אנחנו כרתים אמנה und ebenda 11, 23: ואמנה על המשררים.

Der Treuschwur Gottes, den der Psalmist verkündigt, folgt in seinem Wortlaute Vv. 4—5. Auf diese Weise ist V. 4 durch Vv. 2—3 eingeleitet. In 2—3 ist gesagt, daß der Sänger den Treuschwur Gottes anführen wolle und warum er dies wolle. In 4—5 folgt dann die Aufführung dieses Schwures.

Die sonstigen Auffassungen, die den bisher ungenannten Sprecher mit dem כרתי ברית wie einen — deus ex machina einfallen lassen, oder gar hier ein nach — griechischem Muster einfallendes Orakel annehmen, sind — gelinde gesagt wunderlich. —

Wir können uns auch dieses עולם als das zum Substantivum gewordene Attribut der חסדי ה' denken und übersetzen: „Die Gnadenerweisungen Gottes will ich als ein Ewiges singen, Geschlecht und Geschlecht tue ich Deinen Treuschwur mit meinem Munde kund.“

3) כי-אמרתי Indem dieser Vers die Worte עולם, חסד und אמונתך aus dem vorhergehenden Verse wieder aufnimmt, begründet er den Inhalt des im vorhergehenden V. Gesagten. Die Gottesgnade ist in ihrem Wesen ewig, denn nur durch sie bauen sich die Minuten, Stunden — Jahrtausende zur Ewigkeit auf. Ohne חסדי ה' fällt alles Werden und Vergehen, das ganze Weltgeschehen der Zufälligkeit, das ist der Hinfälligkeit, anheim, und nichts ist da, um dem dahinschwindenden Gehalt der auseinanderfallenden Zeitepochen dauernden Bestand zu verleihen.

„Ich sage: Ewigkeit baut sich durch Gnade auf! Die Himmel — an ihnen richtest Du Deinen Treuschwur auf!“

4, 5) כרתי-עד עולם Dies das göttliche Manifest. Es klingt mit seinem עד עולם und seinem ובניתי deutlich an das עולם und das יבנה in V. 3 an.

Der Schöpfer, der dem Himmel sein Gesetz gegeben, das in Milliarden Sternenschriften erstrahlend die Ewigkeit des mit der Natur geschlossenen Gottesbundes verbürgt, Er hat auch mit seinem

Erwählten, mit David, einen solchen Bund geschlossen. — Der Himmel hat dem Gottesschwure gelauscht, hehre Wesen höherer Sphären waren und sind die Zeugen des Schwures und an den Nachkommen Davids ist es, den durch Gott gegründeten Thron nach göttlichem Willen weiter zu bauen und höher — bis zu reinen Himmelsnähen. —

6, 7) ויודו-כי In V. 3 wurden die שמים als die Pfeiler hingestellt, an die Gott seinen dem davidischen Königshause geltenden Treuschwur knüpfen und festigen will — תכין אמונתך בהם. — Nur eine Welt, die aus des Allmächtigen Schöpferhand hervorgegangen, die des Schöpfers Wille gegründet und festgestellt, ist weit und h o c h genug für den von Gott gegründeten und für alle Geschlechter לדר ודר, aufgebauten davidischen Thron.

War der von Gott geschaffene Himmel mit der irdischen Welt, die der Himmel überspannt, und mit den außerirdischen Wesen, denen er zum — Aufenthalte dient, Vorbedingung für בכאך, das ist für den Thron des Gotterwählten, des בחיר ה', so stimmen jetzt, nachdem dieser Thron aufgerichtet ist, die Himmel ihr Danklied an, das Deine Wunder, Gott! lobpreist, und die Chöre höherer, heiliger, von Menschen nicht begriffener Wesen stimmen ein in dieses Huldigungslied, in dem eine hehre von Menschen in ihrer Idealität angeschaute und im Staats-, Familien- und Einzelleben ausgebaute Welt Dich feiert, Dich, o Gott!

Wenn es nun in der Idealisierung des Stofflichen eine Potenzierung gibt und שחק im Vergleiche mit שמים eine solche Potenz bezeichnet [1]), so drückt hier V. 7 aus, daß es auch in jenen ätherischen Höhen keinen Maßstab gebe, der das Verhältnis einer vergleichenden Schätzung zwischen all den von den Menschen geahnten höheren Existenzen, wie קהל קדשים oder den irrtümlich geglaubten Mächten wie בני אלים und — Ihm, ה', zulassen könnte. —

8, 9) אל-ה' א' צ' In aufsteigender Linie werden nun die Bezeichnungen der eingreifenden Gottesmacht und der ewigen, das Unten und Oben in der ganzen Weltordnung umfassenden Gotteswaltung aneinander gereiht, bis der Gottesname in seiner unnahbaren, unvergleichlichen Vollständigkeit, soweit er von Sterblichen genannt, nein, nur gedacht werden kann, dasteht. Der Treuschwur,

[1]) Vgl. V. M. 33, 26; Hiob 37, 18; 37, 21; Ps. 36, 6; 57, 11.

den Gott der Naturwelt, wie einer Verbündeten geschworen, und der die geschaffenen Naturgewalten wie Hörige um Ihn, den Schöpfer, als סביביו geschart, hebt den ungeheuren, unaussprechlichen Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht auf. Er, der Furchtbare, נורא, ist und bleibt der in seiner überwältigenden Hoheit Gefürchtete, נערץ, inmitten des vertraulichen Rates und als Mittelpunkt aller um Ihn sich scharenden Wesen der Ehrfurcht gebietende ה' א' צ'! Die Verbindung חסין יה gibt einen Begriff, der in Worte kaum zu fassen ist. —

חסין von הסן verw. mit חסה bezeichnet ein geborgenes oder sich bergendes Vermögen, einen Besitz oder eine Stärke immer im Zusammenhange mit der sicher bergenden Hut gedacht. — חסין im stat. constr. zum Namen Gottes stehend bedeutet die in Gott allein geborgene Gottesstärke, also die Kraft, die sich allein genügt, weil sie in sich selbst ihren Ausgangs- und Endpunkt hat.

Die Naturmächte sind von Gott mit Kraft belehnt, sie besitzen aber keine Kraft und keine Fähigkeit, sie besitzen nichts, womit sie aus Eigenem Gott belehnen, stützen und vervollständigen könnten. — Wenn Gott mit der Natur einen Bund geschlossen hat, so fehlt der einen Bundesmacht, der Natur, jede Möglichkeit, in das Bundesvermögen eine — Einlage zu machen, denn sie besitzt nichts, was sie nicht von Gott empfangen hätte. —

Auch die Treue, mit der die Heerscharen des Himmels und der Erde Dir, ihrem Herrn und Meister, Gefolgschaft leisten, ist nicht ihre ureigene Widmung, denn diese Treue hast Du ihnen eingepflanzt: ואמונתך סביבותיך. Sie alle um und um sind Dein, und was sie Dir Hohes, Großes und Herrliches bieten, und was sie zu leuchtender Heroldschaft der Bundestreue befähigen kann, ist Dein, ist der die Seelen entflammende Strahl Deiner אמונה!

10) אתה Das stolze Meer beugt sich vor dem Herrscher in stiller, überwältigender Größe und Ruhe, und wenn seine Wogen sich übermäßig erheben, streichst — streichelst Du, o Gott, sie zur Ruhe nieder, תשבחם. (Vgl, Ps. 65, 8.)

11) אתה Von גאות הים führt die Gedankenverbindung zu רהב. Des Meeres Stolz wird von Gott beherrscht, der Menschen Hochmut wird, wie damals der der Egypter von Ihm vernichtet. Die sich aufbäumenden Feinde Gottes werden nicht

wie die Meereswogen — „niedergelobt", sondern mit gewaltigem Arme in alle Winde zerstreut, nicht תשבחם, sondern פזרת.

12) לך Himmel und Erde — Dein, und was zwischen Himmel und Erde sich regt, Bewegung — Entwickelung hervorbringt und Geschichte macht תבל ומלאה — Deine Gründung.

13) צפון Nachdem Himmel und Erde mit allem, was sie füllt, Gott zugeeignet worden, findet dasselbe statt bei den vier Endpunkten der Weltzonen. Als die Gotteszeugen des Westens und Ostens werden die hochragenden, nach ihrer Lage und Natur sehr verschiedenen Berge Thabor und Hermon genannt. Die Bezeichnung בראתם „Du hast sie geschaffen", bei צפון וימין angewandt, deutet darauf hin, daß hier mit צפון nicht die Nordseite und ebenso mit ימין nicht die Südseite als geographische Begriffe gemeint sind. „Du hast sie geschaffen" fordert als Objekte des Schaffenswerkes konkrete Dinge, wie es Thabor und Hermon als Vertreter des Westens und Ostens in der Tat sind.

Daß mit ימין = תימן die südliche Weltgegend gemeint ist, geht aus verschiedenen Stellen in den biblischen Büchern hervor. Ganz unverkennbar ersehen wir dies aus Hiob 23, 8—9. Dort finden sich vier Weltgegenden unter dem Namen קדם-אחור-שמאל-ימין. Die Benennung des Südens mit ימין oder תימן hat — wie dies von Sprachforschern bereits festgestellt worden. (Vgl. Gesen. zu den Wurzeln אחור, ימין, תימן.) — darin seinen Grund, daß der Semit sich in den Himmels- und Weltgegenden so zu orientieren gewohnt ist, daß er sich mit dem Angesichte nach der Seite des Sonnenaufgangs = קדם wendet, wo ihm dann der Süden rechts zu liegen kommt. (Vgl. IV. B. M. 34, 15 Raschi.)

Hier an unserer Stelle haben wir jedoch aus dem obenbezeichneten Grunde nicht an die Südseite, die nur eine geographische Grenzbestimmung ausdrücken würde, sondern vielmehr an die im Süden befindlichen, den Süden der Welt beeinflussenden geschaffenen Dinge zu denken, und das sind die Gestirne des Südens.

Hiob spricht (Hiob 9, 4—10): „Der Weiseste, der Mächtigste — wer widerstrebte Ihm und blieb unversehrt? . . . . Ihm, der der Sonne gebeut, daß sie nicht leuchte, und die Sterne versiegelt, der allein die Himmel spannt und auf Meereshöhen wandelt, der da schuf den Bären, den Orion und die Plejaden und des Südens Kammern — עשה עש כסיל וכימה והדרי תימן."

Es bleibe unerörtert, ob mit כסיל der Orion oder der Canopus gemeint iſt[1]), von deſſen Kräften die Morgenländer viel zu erzählen wiſſen. (Vgl. Geſen. Comment. zu Jeſ. 1, 457 f.)

So viel ſcheint ſicher, daß unter חדריתימן Geſtirne am ſüdlichen Himmel zu verſtehen ſind, die in weiten Fernen rechts ſtehend, der bewohnten Welt auf der linken Seite unſichtbar bleiben und daher wie in Kammern eingeſchloſſen ſind. Das Bild entſpricht wohl den Verhältniſſen der alten Welt, in der die ſüdliche Erdhälfte kaum von Menſchen bewohnt war. Vgl. Ibn Esra z. St. בעבור היות הישוב בפאת שמאל ולא ראו אותן הכבבים ע"כ קראם חדרי כאלו המה במקום נחבא. Nach Raſchi allerdings bezieht ſich חדרי תימן auf die Stürme, die nach dem Bilde Hiob 37, 9 in den Kammern des Südens gefeſſelt ſind und von da losgelaſſen werden, wie es wieder andere Stürme gibt, die vom Norden ihren Ausgang nehmen: מן החדר תבוא סופה וממזרים קרה (איוב ל"ז, ט). Hiernach wären hier mit צפון וימין die Stürme des Nordens und des Südens gemeint. —

Nach dem Bisherigen können wir uns ſehr wohl mit dem Gedanken befreunden, daß unſer צפון וימין אתה בראתם ähnlich der Stelle in Hiob עשה עש כסיל וכימה וחדרי תימן die Geſtirne des Nordens und des Südens umfaſſen wolle. Es braucht hierbei nicht fixiert zu werden, ob עש כסיל וכימה dem Norden = צפון zugeteilt und für „ימין" die חדרי תימן erübrigen, oder ob eine andere Einteilung zu treffen ſei. Es ſind jedenfalls Geſtirne, denen die Ahnung, vielleicht auch die Wiſſenſchaft des Menſchen bedeutende phyſiſche Einflüſſe auf die telluriſchen Verhältniſſe zugeſchrieben haben.

Die Naturmächte des Nordens und Südens und wieder die ragenden Gebirge des Oſtens und Weſtens ſind hier als die gottgeſchaffenen Größen genannt. —

Nach alldem kann man ermeſſen, welche unwiſſenſchaftliche Oberflächlichkeit es iſt, wenn gewiſſe Bibelkritiker in faſt kindiſcher Weiſe das Wort ימין in das Wort „ים" verwandeln.

Auch תרגום ירושלמי hat der ſich aufdrängenden Idee Rechnung getragen, daß „בראתם" in unſerem Verſe konkrete Dinge als

---

[1]) Letzteres nach Abulwalid, der unter כסיל den Canopus verſteht, einen vorzüglich hellen, nur am ſüdl. Himmel ſichtbaren Stern im Schiffe. (Angeführt von Winer, Bibliſches Realwörterbuch, Art. „Sterne".)

Objekte verlangt und darum übersetzt: מדבריא די בצפונא ויתבין די בדרומא והרמון וכו׳. Auffallend bleibt nur, daß תבור im תרעים nicht erwähnt ist. —

14) לך Der weithin reichende Arm זרוע, dem die Ferne nichts an der wuchtigen Macht = גבורה verringert, die starke Hand, der die hocherhobene Rechte zur Seite steht — dieses Bild dient zur Bezeichnung der göttlichen Vollkommenheit. Das Targum bezieht in sinniger Weise das תעז ידך auf die Befreiung Israels und das תרום ימינך auf die Wiedererbauung des בית המקדש.

Siegreiche Macht und ruhmvolle Hoheit — beide sind Dein

Vielleicht soll hier den Naturgewalten des Nordens und Südens mit זרוע עם גבורה und mit תעז ידך תרום ימינך die Allmacht Gottes gegenübergestellt werden. Der Norden galt auch den spätern Propheten für den eisenbewehrten Zwingherrn in der Natur, so in Jer. 15, 12:

„Kann man wohl Eisen zerbrechen! Eisen aus Norden und Metall?"

Dem schloß sich dann das Bild an, das den eisenbewehrten nordischen Feind Nebukadnezar, den Zwingherrn in der Geschichte Israels, darstellt.

Die starke Hand, תעז ידך wäre demnach dem צפון entgegengestreckt, und die erhobene Rechte, תרום ימינך wäre gegen den mit ימין bezeichneten Süden erhoben. Die Kongruenz des Wortes ימין in V. 13 mit ימינך in unserem Verse dürfte durch die poetische Schönheit, die sie bietet, das für תימן gebrauchte ימין hinlänglich rechtfertigen. —

15) צדק Billigkeitsgefühl — Recht — Liebe — Wahrheit — diese Faktoren der sittlichen Welt, in der Milde und Strenge sich ergänzen, stehen in einem sich gegenseitig bedingenden Verhältnisse zu einander.

Der lebendig werdende Rechtsgedanke und das von einem mächtigen innern Triebe geweckte Gewissen bilden die Grundlage, auf der Urteil und Rechtsspruch sich erheben. Anderseits wird das rechtliche Denken durch das durch Gesetze geregelte Rechtsleben wach erhalten und das Gewissen durch Spruch und Urteil geschärft.

Ebenso ist חסד, die Liebe durchaus nicht als Gegensatz des אמת, der Wahrheit, aufzufassen. Wie das Rechtsgefühl mit den eisernen Paragraphen des Rechtsgesetzes aussöhnt und mit milder

Stimme für die Strenge der Gerechtigkeit Freunde wirbt, so benimmt die Liebe der unbeugsam majestätischen Wahrheit die Unnahbarkeit, indem sie von den Wahrheitsbekennern den Bann der scheuen Furcht löst. — Einheitlich, von צדק ומשפט gestützt, steht der Gottesthron, und Himmel und Erde und das Natur- und Geschichtsleben, das sie füllt, bilden diesen Thron. — Wenn חסד ואמת die Pfeiler des sittlichen Weltaufbaues und צדק ומשפט die Säulen des Rechts darstellen, so können wir aus unserem Verse die Beantwortung eines Problems herauslesen, das die Seelenforschung vielfach beschäftigt hat.

Gebührt in der von Gott gewollten idealen Welt der Sittlichkeits- oder der Rechtsidee die Priorität? Welche von diesen beiden — wenn wir sie uns von einander getrennt denken können — ist Bedingung und welche ist Erfüllung der von Gott der Menschheit gestellten, in der Thora verbrieften Lebensaufgabe?

Das ist die Frage.

Unser Vers sagt uns: Das Sittlichkeitsbewußtsein ist der einzig sichere Boden der Rechtsliebe.

Aus dem Sittlichkeitsbewußtsein, wie es durch חסד ואמת gepflegt wird und wie es Gottes stete Anwesenheit in Lehre und Leben mir anerzieht, schöpfe ich die Erkenntnis der Hoheit der Menschenwürde, die ich in mir selbst zu achten und vor jeder Verletzung zu hüten habe. Aus dieser Erkenntnis fließt mein Recht auf ein menschenwürdiges Dasein, damit zugleich das Recht, alles abzuwehren, was mich in diesem Dasein beeinträchtigt. Aus derselben Quelle fließt aber auch der Rechtstitel meines Nebenmenschen auf Leben, Besitz und Ehre und die Pflicht, diese Güter des mir sittlich Gleichstehenden zu respektieren. In einer Welt, der der hohe, alle Menschenwesen umfassende Sittlichkeitsgedanke fehlt, kann es wohl „Rechte" aller Art geben, allein das Recht als solches kann in einer solchen Welt nicht bestehen und noch weniger die Liebe zum Rechte. Nur auf der Grundlage der erhabenen sittlichen Freiheit ragt die Säule des geraden, zwingenden, nach keiner Seite hin ausbiegenden Rechts empor. Nur die sittliche Welt kann eine Rechtswelt, nur der sittliche Staat ein Rechtsstaat und nur der sittlich freie Mensch eine Rechtsperson sein.

Unsere Weisen sagen: „Die Sittlichkeit, wie die Thora sie lehrt, das ist der Weg, und die Rechtsgesetze, das sind die Meilensteine

auf dem Wege." (Jalkut zu פ' שופטים.) Was sollen nun die Zeiger nützen, wenn es keinen Wegt gibt, auf dessen Richtung und Ziel sie verweisen. Die völlige Entsittlichung eines Menschen oder Geschlechtes bedeutet die rechtliche Entmündigung desselben. (Vgl. „Hermon" S. 206.)

Mich will es nun bedünken, als ob das יקדמו פניך in unserem Verse außer der Bedeutung des zuvorkommenden Aufwartens noch die haben könne, daß den sittlichen Faktoren der Weltordnung die Priorität vor dem Kodex des Rechtes zukomme.

16) אשרי Der Thron steht auf צדק ומשפט gegründet. חסד ואמת warten auf vor dem ewigem, erhaben thronenden Richter. Der Heroldsruf ertönt und ruft die Menschen vor Gericht. Da gibt es ein Volk, das diesen Ruf versteht und das ihm an dem hiezu von Gott bestimmten Tage im תרועה=Tone antwortet. Dieses Volk ist Israel. Dieses Volk ruft: Heil dem König! und grüßt mit seiner schmetternd erklingenden Huldigung, den König der Könige, den Herrn des Rechts, der Liebe und der Wahrheit. Der Psalmist ruft diesem Volke — seinem Volke sein Heil! אשרי zu und grüßt damit wieder den König auf dem Weltenthron, der sich das Volk Israel erkoren, daß es wandle im Lichte seines Angesichts ה' באור פניך יהלכון. —

17) בשמך Der Gerichtstag, an dem die Getreuen, von תרועה=Ruf gesammelt vor dem Gottesthron erscheinen, ist für sie kein Schreckenstag. Jubel kann sich dem Ernste beigesellen und durch Dein liebevolles Rechtswalten, Gott, fühlen sie sich gehoben. (Vgl. Ps. 97, 1—2.)

18) כי Durch diese Gehobenheit durch das Gottesbewußtsein verschmelzen sich die verschiedenen Stände. Der König und sein Volk, der Sänger und Seher und seine Gemeinde wissen sich eins in der gemeinsamen ehrfürchtigen — frohlockenden Huldigung an Gott, den Herrn.

Diese Gemeinsamkeit findet in dem תרים קרננו, mit dem König, Sänger und Volk sich zusammen schließen, und in dem die Selbsterhebung, תרום, sich als eine Erhebung durch Gott, תרים, darstellt, ihren Ausdruck. —

19) כי Mit dieser weitern durch wiederholtes כי, eingeleiteten Begründung verzeichnen wir einen weitern Fortschritt in der

Verallgemeinerung des im Namen Gottes ertönenden Jubels: בשמך יגילון (V. 17).

Die erſte Hälfte des vorhergehenden V. 18 ſpricht noch in der dritten Perſon: כי תפארת עזמו אתה und geht in der zweiten Hälfte zum gemeinſamen תרים קרננו über. Unſer V. 19 ſpricht von Anfang bis Ende in der erſten Perſon plur. מגננו-מלכנו und ſchreibt unſern Schild und unſern König Gott, dem Heiligen Israels zu. Die Vv. 16—19 machen den Eindruck eines Wettgeſanges zwiſchen dem König Israels bezw. deſſen Sänger und ſeinem Volke.

אשרי-בשמך-כי תפארת iſt der Zuruf an das Volk, während in כי לה' מגננו die begeiſterte Antwort des Volkes vernehmbar iſt.

So aufgefaßt, würde das „לענות“ des הימן האזרחי (Pſ. 88, 1) auch für deſſen Sangesbruder איתן האזרחי in unſerem Pſalm Geltung haben. —

20) אז Nachdem in V. 19 von König und Volk die gegenſeitige Zuſammengehörigkeit angeſichts Gottes, des Herrn und Eigners beider, in feierlichem Bekenntnis ausgeſprochen worden, wird nun die Geſchichte des davidiſchen Königshauſes von der Erwählung und Salbung Davids an entwickelt. Welcher Akt in dieſer Entwickelung mit dem etwas dunkel klingenden: שויתי עזר על גבור gemeint ſein ſolle, iſt ſchwer feſt zu ſtellen. Es iſt möglich, daß mit dieſen Worten an den Kampf Davids mit dem Rieſen Goliath erinnert werden ſoll. David trat auf, um den von jenem Philiſter öffentlich geſchmähten Gott Israels an dieſem durch ſeine Rieſenkraft gefürchteten גבור zu rächen, er kam gleichſam Gott — der Gottesſache — zu Hilfe. Dieſes „עזר על גבור“ erinnert an das „כי לא באו לעזרת ה' לעזרת ה' בגבורים“ im Liede Deborah's (Richt. 5, 23). עזר על גבור zu ſein, war die erſte Heldentat des von nun ab vom Volke gefeierten, zum Könige auserſehenen Jünglings. Es kann auch der erſte Eintritt Davids in's Königshaus als Harfenſpieler und Sänger gemeint ſein. David war da von Saul, dieſem unglücklichen, geiſtesgeſtörten גבור, zur Beruhigung ſeines aufgeregten Gemütes, zur Bannung des „böſen Geiſtes“ als עזר herbeigerufen worden. (I. Sam. 16.)

Dieſe Ereigniſſe ſtehen am Ausgangspunkte der Laufbahn des zum König geſalbten David. Eine dritte Möglichkeit iſt aber auch, daß dieſes שויתי עזר על גבור ſich auf die Vorgeſchichte Davids,

nämlich auf die Erwählung Sauls zum König, bezieht. Gott hatte ja diesen גבור damit betraut, die Philister mächtig zu bekriegen und zu besiegen. —

In הראיתם הרימותי בחור מעם kann man einen Anklang an אשר בחר בו ה' כי אין במהו בכל העם (I. Sam. 10, 24) finden, sowie das ראה שאול כל איש גבור וכל בן חיל על גבור an das ויאספהו אליו (I. Sam. 15, 52) anklingt.

Es bedarf nach dem Obigen kaum der Erwähnung, daß die Emendierung des עזר in גזר, wie sie mancher Bibelkritiker ebenso bequem wie im Hinblick auf שויתי unnatürlich vorgenommen, durchaus zu verwerfen ist.

21) מצאתי Dieses „Finden" ist dem in I. Sam. 16, 10—13 geschilderten Vorgang schön angepaßt, und das משחתיו entspricht dem ויאמר ה' קום משחהו כי זה הוא (ebendas.).

Auch hier hat eine bibelkritische Hand ganz unnützerweise aus מצאתי das Wort מלאתי gemacht und noch das Wort יד eingeschoben.

22) אשר Seine Schritte werden meinem Willen gemäß sein, sodaß ich ihm zu seiner Festigung meine Macht leihen kann. Er wird mit seinen Unternehmungen weit ausgreifen, und auch dazu wird ihn mein Arm stark und mutig machen.

23) לא ישיא Es ist bereits an verschiedenen Stellen gezeigt worden, daß mit der Bezeichnung אויב, zum Unterschiede von שונא, weniger das persönlich feindselige Verhältnis als die grundsätzliche hauptsächlich moralische Feindschaft getroffen werden soll. Dem entspricht das Verb. לא י ש י א von נשה oder נשא (s. I. Sam. 22, 2 u. Jes. 24, 2), das ein Drängen und moralisches Überwuchern im Sinne einer Pression ausdrücken will.

Ebenso ist der zweite Halbvers: ובן עולה לא יענגו offenbar mehr gegen das die Ehre und den Frieden störende, das ganze Selbstbewußtsein peinigende Unrecht, als gegen die bewaffnete Gewalt gerichtet.

Nun finden sich im Lebenslaufe des Königs David vor und nach seiner Besitzergreifung vom Throne so viele Momente der an den Verfolgten herantretenden, sich herandrängenden Versuchung, daß es schwer wird, das Ziel dieses bedeutsamen Verses auf ein bestimmtes Ereignis festzulegen.

Wir erinnern an den ergreifenden Vorgang zwischen dem flüchtigen David und seinem Verfolger Saul in Engedi I. Sam. 24, 5—7.

Wir erinnern auch an die verderblichen Elemente, die im Innern des Volkes, ja in der Umgebung des Königs tätig waren, um die Empörung des irre geführten Sohnes Absalon gegen seinen Vater zu nähren. Oder sollte mit dem בן עולה auf diesen Sohn selbst angespielt werden? Wir wagen es nicht zu behaupten, halten es aber nicht für ganz ausgeschlossen.

Unverkennbar ist die Ähnlichkeit dieses unseres V. mit II. Sam. 7, 10, nur daß dort das ולא ירגז עוד und das ולא יסיפו בני עולה לענותו sich auf das Volk bezieht, von dem im selben V. die Rede ist, während hier das entsprechende לא ישיא אויב und das ובן עולה לא יעננו auf den König David seine Anwendung findet. Hier können daher nicht wie dort die vor und während der Zeit der שופטים herrschenden unruhevollen Zustände gemeint sein. Auch dürfte das בן עולה hier abweichend von dem בני עולה dort bedeutsam sein.

24) וכתותי Hier werden nun mit צריו und משנאיו die offenen den König mit den Waffen bekriegenden Hasser und Widersacher gezeichnet und wird gegen sie die Zermalmung und Vernichtung וכתותי-אגוף ausgesprochen. —

25) ואמונתו All den innern und äußern, grundsätzlichen und persönlichen Feindschaften und Angriffen gegenüber meine Treue und Gnade zur innern Stärkung und Festigung mit ihm עמו und zu seiner Ruhmeserhöhung mein Name über ihm. —

26) ושמתי So setze ich ihm seine Macht fest, daß sich sein Ansehen übers Meer verbreitet und ein König Chiram aus Tyrus ihm Geschenke sendet und die Syrerkönige jenseits des Stromes, seine starke Rechte fürchtend, ihm huldigen. (Vgl. I. Chr. 14: וה׳ נתן פחדו על כל הגוים.)

27) הוא Er, David, wird sich nicht überheben. In seinem Innenleben als Mensch nennt er Mich seinen Vater, und als ruhmreicher König nennt er Mich seinen allmächtigen Gott und den Fels seiner Hülfe.

28) אף Den beiden im vorhergehenden V. von David seinem Gotte als Vater und Ruhmeshort gegebenen Namen entspricht der Doppelcharakter, den Gott seinem Auserwählten als בכור und als עליון למלכי ארץ verleiht.

29) לעולם Das Königtum in Israel soll an ihn, an David, geknüpft bleiben. Bewahre Ich auch sonst Staaten und Menschen

wie allen Wesen meine Gnade אשמור (mit Cholam, nach dem כתיב), so gilt diese Hut ganz besonders ihm, den ich mir als bevorzugten בכור von den Menschenkindern angeeignet habe אשמר-לו (mit Kamez, nach dem קרי). Hieraus entspringt das Spezialbündnis, das Gott ihm, dem Getreuen, zusichert und das Gott ihm und seinen Nachkommen immer aufs neue aufrichtet und treulich hält ובריתי נאמנת לו.[1] —

30) ושמתי Die Hut für die Ewigkeit und der Treubund für immerdar, die im vorhergehenden Vers verheißen worden, finden in diesem Vers ihre Erklärung. Es soll ihm, David, die der Erfüllung all der verheißenen Gnade würdige Nachkommenschaft nicht fehlen. So bleibt der Thron Israels sein Thron, so lange die Himmel dauern.—

Dieses כימי השמים klingt an das שמים תכין אמונתך בהם in V. 3 an, indem es das dort besungene Ideal in seiner Verwirklichung in den zum Davidsthrone Berufenen zeigt.

Auch liegt in der allegorischen Bedeutung dieses וכסאו כימי שמים folgende Idee: Die Himmel mögen zeitweise von schwerem, dunklem Gewölk umdüstert und dadurch den Erdbewohnern unsichtbar sein. Die Himmel sind aber dennoch nicht eingestürzt. Sie sind da und warten, bis die helle Sonne die Wolken zerstreut. So ist und bleibt der davidische Thron, der Thron der Zukunft Israels, so sehr er im Exil verdunkelt und von der Jahrhunderte wolkenhaftem Geschick verschleiert wird. Er ist da und wartet bis Israel die Sonne der גאולה aufgeht und ein Sproß Davids seinen Platz einnimmt. An diesem Sproß wird es aber nicht fehlen, denn Gott hat gesprochen: ושמתי לעד זרעו!

31) אם-יעזבו Die das Mein und Dein und damit die gesellschaftlichen Rechtsverhältnisse regelnden Bestimmungen der Thora, die משפטים, wollen die Wege bahnen und sichern, auf denen der ganze Sozialverkehr sich im richtigen Gleise bewegen soll. Wenn seine Söhne meine תורה verlassen, so ist's natürlich, daß ihre ganze Rechtsanschauung entgleiset, und daß sie nicht auf meinen Rechtswegen wandeln.

32) אם-חקתי Wenn sie meine Satzungen, vor welchen ihr Verstand sich zu beugen hat, mit gemeinem Maßstabe messen und

[1]) Vgl. das ähnliche קרי וכתיב:
כי לא יוסיף עוד לעבור-בך בליעל (נחום ב׳ א׳).

daher entweihen, יחללו, so ist's wieder natürlich, daß sie auch jene Gebote, die sich an des Menschen Verstand und Gemüt wenden, מצותי, nicht als Gottesgebote, nicht als מצותי, beobachten werden.

33) ופקדתי Dieses angekündigte Strafgericht ist dasselbe, das der Prophet Nathan II. Sam. 7, 14 mit fast denselben Worten dem Königssohne Salomo androht. Nur, daß hier nicht vom Einzelnen, dort mit הוא יבנה בית (V. 13) bezeichneten Stammhalter, sondern von בניו im allgemeinen die Rede ist. Daher auch hier der Plural: פשעם, עונם. Der stufenweisen Schwere des Vergehens entspricht der Unterschied im Zuchtmittel: שבט, נגעים. —

34) וחסדי Auch dieser Vers klingt an II. Sam. 7, 15 an, wie dies auch bei dem folgenden V. in Hinsicht auf II. Sam. 7, 16 der Fall ist. Nur ist hier mit מעמו der Vater David, dort aber mit ממנו der Sohn Salomo gemeint.

35) לא - אחלל Den in den Vv. 31—32 gebrauchten Bezeichnungen des Abfalls: לא ישמרו und יעזבו - לא ילכון - יחללו stehen in den Vv. 34—35 die Ausdrücke: לא אפיר - ולא אשקר - לא אחלל - לא אשנה sehr passend gegenüber, wie die Verse:

36, 37, 38) אחת - זרעו - כירח auf die Vv. 29—30, dieselben bestätigend, zurückgreifen. כזב bezeichnet die Täuschung in einer auf sicherer Zusage beruhenden Erwartung, während שקר einfach die Unwahrheit ausdrückt. Sonne und Mond werden als die — irdischen Bürgen des ewigen Bestandes, לעולם, angerufen. Über ihnen, in unerreichbaren Höhen, בשחק, lebt der eigentliche עד נאמן, der die Bürgschaft der Himmelskörper gutheißt und mit seinem Schwur für die Einlösung einsteht.

Das ואו vor עד soll hier die Gegensätzlichkeit anzeigen und sagen: Wohl bezeugen שמש und ירח, die Sternenschriften des Himmels, die ewige Dauer des davidischen Thrones, der wahre, höchste Ewigkeitszeuge jedoch ist und bleibt Gott allein. Dieses feierliche Bekenntnis wird mit „סלה“ bekräftigt.

39) ואתה Die Ergänzung im zweiten Halbverse: עם משיחך ist auf התעברת, nicht aber auf die im ersten Halbverse stehenden Prädikate זנחת ותמאס zu beziehen, denn diese erforderten ein im Accus. stehendes Objekt. Mit Rücksicht darauf, daß von V. 41 an, das aus dem זנחת ותמאס entspringende große Unglück im weiten und immer weitern, verallgemeinernden Umrisse gezeichnet und uns das Land mit seinem Volke, seinen Festen und Burgen, vom

vom göttlichen Zürnen getroffen, gezeigt wird, rechtfertigt es sich, daß dieses זנחת ותמאס ohne bestimmtes Objekt steht. —

40) נארתה Ob diese wehmütigen, den Eindruck eines Vorwurfs machenden Erinnerungen die Zeit Chiskias oder Zidkija's zu ihrem nächsten Gegenstande haben, ändert nichts an der Gewißheit, daß hier der Psalmist in weite Zeitfernen geschaut und das endlos scheinende Exil Israels erschaut hat. (Vgl. Raschi und Kimchi z. St.)

Die Klagen des Psalmisten bilden den Widerhall zu dem in der Welt, namentlich in der Mitte der Feinde Israels laut werdenden Urteile über den Fall Israels und die Zertrümmerung des davidischen Thrones und Reiches. — Es sind dies dieselben Feinde, gegen die der Sänger am Ende dieses Psalmes (V. 51—52) sich wendet. —

Mit der Entweihung der zur Erde geschleuderten Krone, חללת לארץ נזרו, ist die Erhabenheit des Thrones dem Boden gleich gemacht, und hiermit ist ארץ, als der Gegenstand des noch weiter zu schildernden verheerenden Fluches gegeben.

41) פרצת Die Bezeichnungen גדרתיו und מבצריו beziehen sich offenbar nicht auf den König, sondern auf sein Land, auf den Boden, auf dem sein Thron so hoch emporragt, vielleicht auf ארץ, in V. 40. Hören die Festungen auf, den sich in ihnen Bergenden Schutz zu verleihen, so verwandeln sie sich natürlich in Stätten des Schreckens, מחתה, für dieselben. Dieses Umwandeln wird passend durch שמת ausgedrückt. —

42) שסהו In all den Jahren, in welchen Palästina Assyrern und Egyptern, dann wieder unter den herodianischen Scheinkönigen Syrern und Römern zum Ausfallstore und zum Durchzugsgebiete gedient hat, ist dieses שסהו כל עברי דרך zur Wahrheit geworden. Palästina wurde zum Spielball der sich bekämpfenden Völker und zum Gespötte seiner Nachbarn היה חרפה לשכניו. — Was von Israels Grund und Boden galt während der letzten Zeit seines Scheinbestandes als selbständiges Reich in seinem Lande, das galt und gilt in den Exilzeiten oft von den Gütern seines mühsamen Erwerbes und noch öfter von seinen Geistesgütern. Feindselige Völker „werfen Lohe um sein Kleid". Religionsgründer und Bekenner, die sich untereinander bekämpfen, nehmen Besitz von Israels Wahrheitsgute, nachdem sie es zerstückt, aufgelöst und in ihrem Sinne mischungsfähig gemacht haben.

43) הרימות Auch hier begegnen wir der Unterſcheidung zwiſchen צריו und אויביו. Die Handgreiflichkeit der perſönlichen Haſſer wird durch ימין, der innere Triumph der grundſätzlichen Feinde durch השמחת kenntlich gemacht.

44) אף Dieſer Vers zielt wieder auf den König oder vielmehr das Königtum Israels. Das Volk hatte während ſeiner Exilzeiten keine Schlachten zu ſchlagen. Ein beſtimmter Feldzug iſt wohl als der mit dieſem Verſe gemeinte nicht zu bezeichnen. Es ſind eben die Schlußkämpfe zu verſtehen, die der Auflöſung des jüdiſchen Staates vorangingen. — Das ולא הקימותו במלחמה könnte man auf den blutigen Aufſtand Bar Kochba's beziehen, der zur Wiedererhebung des davidiſchen Königtums nicht geführt und das Schwert der Tapfern ſtumpf gemacht hat. —

45) השבת Die Trübung des reinen Glanzes des davidiſchen Königshauſes, die hier prophetiſch beklagt wird, iſt im Niedergang der letzten von der Geſchichte verzeichneten, dieſem Hauſe entſtammten Fürſten nur zu deutlich zu erkennen. —

Mit וכסאו לארץ מגרתה, entſprechend dem חללת לארץ נזרו in V. 40, iſt mehr als der Sturz des Thrones geſagt. Du haſt dieſen ſeinen Thron zerſchellt. מגר iſt wohl verwandt mit נגר, das das Zerfließen des richtungs- und zuſammenhangsloſen Gewäſſers bezeichnet. —

46) הקצרת Eine kurze Jugendblüte, und dann die ganze Pracht in Schande gehüllt — das iſt alles. So ſchließt die Welt nach den eintretenden Geſchichtsereigniſſen ihr Urteil ab und iſt mit dem davidiſchen Bunde und der meſſianiſchen Verheißung — fertig — Selā!

47) עד-מה Kann aber dieſes Urteil richtig, kann ein ſolcher Schluß, und wenn Jahrhunderte, und wenn Jahrtauſende der Trübung, der Verſchleierung und ſcheinbaren Vernichtung der meſſianiſchen Idee ihn als ſolche bezeichnen, wirklich den Abſchluß des göttlichen Weltplanes und der dem König David gegebenen Verheißung bedeuten? — Das iſt die große Frage, die nach dem traurigen Gedankenſtrich im Geſchichtsgange Israels, nach dem — „Sela", mit dem die Welt über Israels Zukunft zur Tagesordnung übergeht, mit dieſem עד-מה ה' wieder aufgenommen wird. —

Nach dieſem עד-מה ה' finden ſich in den Vv. 48—50 in auffälliger Weiſe die Frageworte:

מה - על מה - מי - איה dicht nebeneinander. Die an Gott gerichtete Frage עד מה ה' hat den Fragegeist im Menschen geweckt und ihn mit seinen schärfsten Waffen gegen den Menschen selbst gekehrt.

Anfangs unseres Psalmes bildet die gottgeschaffene Naturwelt die Folie zu dem zu entrollenden Geschichtsbilde, auf dem David und sein Königshaus als der durch Gottes Spruch bestimmte Mittelpunkt emporragt. — Wenn dieser hochragende Mittelpunkt wankt, sinkt, niederstürzt, so wanken und sinken die Pfeiler der in ihrer Idealität aufgefaßten Naturwelt, und alles Hohe, Gruft und Moder Überragende in ihr stürzt nieder.

Wenn Gott das strahlende Davidshaus, dem Er Ewigkeit zugeschworen, in finsteres Vergessen versenkt, wenn Gott vor der Pforte der Ewigkeit das Licht seines Dieners David, die Fackel der messianischen Verheißung verlöscht, so bleibt diese Pforte allem verschlossen, was in diesem vergänglichen Leben, in diesem הלד auf Fortdauer, auf Unsterblichkeit und ewiges Sein gehofft hat. Die Pforten der messianischen Zukunftswelt sind nicht stärker als die Riegel der Unterwelt. Bleiben jene ungeöffnet, so bleiben diese ungebrochen.

Das מה - על מה - מי und איה hält dem עד מה ה' die Wage.

Wenn der ausdrückliche Gottesschwur dem davidischen Reiche die Ewigkeit nicht verbürgen sollte, wer und was könnte angesichts des Totenreiches, der menschlichen Seele für ihre Unsterblichkeit Bürge sein?!

Diese Gedankenassociation drängt sich mir auf. Ich muß dessen gedenken, und dieses „Ich muß" wird mit dieser merkwürdigen Verbindung des im Infinitiv gebrauchten זכר mit אני, mit זכר - אני so treffend bezeichnet.

Soll die vergängliche Welt הלד bleiben müssen, wozu dann die Schöpfung des ganzen Menschengeschlechts, und welches Ziel hattest Du, ewiger Schöpfer und Herr! bei dieser Deiner Schöpfung?

Das סלה in V. 49 steht wie ein feierlicher Protest der Menschenseele dem die weltliche Rechnung schließenden סלה in V. 46 gegenüber. Es ist der Einspruch des Seins gegen den Schein. —

Mit der Frage איה, will nun der Psalmist nicht die Jetztzeit mit der Vergangenheit, in der הכדיך הראשנים wirksam waren, in einen Gegensatz stellen. Er ist davon fest überzeugt, daß auch die traurigsten Galuthzeiten von diesen הסדים nicht verlassen sind und sucht, ihre Spuren zu erkennen.

51) זכר Dem, dessen ich gedenken muß, dem זכר-אני (V. 48) stelle ich das gegenüber, dessen Du, auf meine Bitte, gedenken mögest, das זכר אד׳. Der Bittende haucht nur seine Wünsche hin, er nennt nur einzelne Worte, die durch große, leidensvolle Klagen, die durch Israels Galuthgeschichte zu ergänzen sind. — Die Schmach Deiner Diener — wie ich es (mein Geschick) in meinem Schoße trage — all die Vielen, die Völker!

Im Innern verhöhnte Diener, Deine Diener, עבדיך, die für Dich, ihren Gott, und für uns, ihr Volk, Schmach und Tod erleiden, und ich, dieses Volk, das das Geschick Deiner Diener, seiner Helden, zu seinem eigenen macht, und es zusammen mit seinem eigenen Geschicke als das von Dir, Gott, verhängte Leidenslos mit Liebe im Schoße trägt[1]), und draußen, diesem kleinen Häuflein Deiner Diener, diesem Deinem Willen sich hingebenden Volke gegenüber — all die Vielen mit ihrem Hohn und ihrer Liebloſigkeit, Völker, die das kleine Völkchen, das ja Dein Volk sein und bleiben will, aus dem Dasein streichen wollen: חרפת עבדיך-שאתי בחיקי-כל-רבים עמים.

Welch vielsagende Skizze des הזכרה-Gebetes!

52) אשר Ebenso stoßweise wird die Anklage gegen die כל-רבים עמים vorgebracht. Was in Israels Familien- und Einzelleben trotz aller Gesunkenheit des Volksgeistes die Spuren Deines Gesalbten zeigt, von den Vielheiten und Völkern draußen wird es verspottet und verläſtert. Es sind die Feinde aus Grundsatz, Deine Feinde, אויביך, die jeden mit Hohn überschütten, der an eine einstige Bewahrheitung Deines Deinem Diener David beschworenen Bundes glaubt und inmitten des Galuthdunkels die hervorleuchtenden Zeichen dieses Bundes erkennen will. —

עקבות משיחך — Wer möchte im Laufe der Zeiten, wenn die Naturforschung die geheimen Kräfte aus der verborgenen Werkstätte zu Tage fördert und in den Dienst der Menschen stellt, wenn Berge aneinanderrücken und dem Blitzesfunken am Meeresgrund das Gleise gelegt wird, wenn zu materiellen Zwecken das stoffliche Element die Merkzeichen der Materie verleugnet und, ungreifbar, unsichtbar, Zeit und Raum überwältigend, den Charakter des Idealen annimmt, wer möchte in diesen Erscheinungen die Spur verkennen, die

---

[1]) Vgl. ותפלתי על חיקי תשוב Ps. 55, 13).

der mit dem Stoffe um die Oberherrschaft ringende Geist hinterläßt?

Wenn die Vielen, die רבים, von der Vielheit und Gegensätzlichkeit ihrer Bestrebungen auseinander gerissen, als Völkerschaften als עמים, einander bekriegen, und auf blutgetränkten Feldern eine Saat der Freiheit und Gerechtigkeit aufgeht, die dann im Laufe von Jahrhunderten die Sonne der Kultur nach und nach zur Reife bringt — wer möchte es leugnen, daß über diese Felder der Bote der messianischen Zukunft geschritten ist und da eine Spur zurückgelassen hat, die dann kommende Geschlechter unbewußt, und große, edle Männer bewußt verfolgen?

Alles, was auf dem vom Irrwahn beschatteten Gebiete des Glaubens, was im Reiche der Meinungen, was auf dem Boden des Rechtes, der Sittlichkeit und Wahrheit Großes, Edles, Menschenbeglückendes emporwächst und emporstrebt, ist Lichtspur Deines Deinem Gesalbten und Deinem Volke verheißenen, das Heil der einst geeinigten Menschheit umfassenden Reiches.

Und dieser Gesalbte wird geschmäht, und dieses Volk wird niedergetreten, damit — ihre Spur verschwinde!

Aus diesem חרפו עקבות משיחך vernehmen wir den Aufschrei der idealen Welt, die über die Schmach eines Jahrhunderts Klage führt und vom Barbarismus der Zeiten ihre Idealität zurückfordert.

Wir sind versucht den Ausspruch der Weisen: בעקבתא דמשיחא הוצפא יכני (סוף מס' סוטה) auf die Frechheit anzuwenden, die sich leugnend und schmähend an die Ferse des Gesalbten heftet. Der Satz illustriert unsern Vers: חרפו עקבות משיחך aufs beste!

53) ברוך Nicht schöner könnte der so stürmische Psalm und mit diesem das dritte Buch תהלים ausklingen. Diese Gottessegnung söhnt den Menschen mit seiner Endlichkeit und den Israelssohn mit dem Geschicke aus, das sein Volk in seinem Schoße trägt — Jahrtausende hindurch.

Sei getrost, mein Volk! Über den Jahrtausenden waltet Gott, der Gott der Ewigkeit! אמן ואמן!

Kap. 90.

Allgemeines:

Wir stehen am Eingang des vierten Buches תהלים. Nach dem Ausspruche der Weisen soll dieses Buch in der getroffenen

Einteilung des ganzen תהלים dem vierten Buche der תורת משה entſprechen. Suchen wir außer den äußern ökonomiſchen Gründen dieſer Einteilung noch nach einem innern im Gehalte dieſes Buches liegenden Grunde, nach einem inhaltlichen Berührungspunkte dieſes Pſalmbuches mit ספר במדבר, ſo können wir auch dieſen finden. So führt uns beiſpielsweiſe Pſ. 95 mitten in Iſraels Wüſtenleben hinein, und wir vernehmen den über das Wüſtengeſchlecht dahinfahrenden Gottesſchwur.

Auch Moſche, unſern Lehrer ע״ה, hält ein Gottesſpruch in der Wüſte gebannt. Er ſoll das verheißene Erbland ſehen, aber nicht betreten, denn er ſoll in der Wüſte ſein nur Gott bekanntes Grab finden.

In unſerem Pſalm dringen ſolche Töne an unſer Ohr, wie ſie der Bruſt des mit ſeinem Geſchlechte in der Wüſte lebenden und ſterbenden Lehrer und Führer Moſche naturgemäß ſich entringen konnten. — Die heißerſehnte Grenze des gottverheißenen Landes im Auge, konnte Moſche ſehr wohl die in unſerem Pſalm in Worte gekleidete Betrachtung über ſeine und ſeiner mitlebenden und mitſterbenden Zeitgenoſſen Lebensgrenze angeſtellt und dieſer Betrachtung in einem innigen Gebete ihre Weihe gegeben haben. — Moſche, der Gottesmann, konnte auch ſehr wohl ſeinem Gebete den Segensſpruch angefügt haben, mit dem er das auf Gottes Geheiß von ihm errichtete משכן in der Wüſte eingeweiht hatte. Sollte ja dieſes משכן auf dem der Blick Moſche's mit ſeinem Herzenswunſche: ויהי נעם א׳ עלינו ruhte, ſein Volk, von dem er ſcheiden mußte, in ſein geliebtes Land begleiten.

All dies *konnte* Moſche getan haben. — Nach einer Tradition *hat* er es wirklich getan. —

Nach einer unſerem Könige David überkommenen Tradition haben wir in unſerem תפלה למשה wirklich das Gebet Moſche's vor uns.[1]) Wir verhehlen es aber nicht: wir können uns mit der Annahme einer ſolchen Tradition, die auch im Talmud ihre Beſtätigung findet, beſſer befreunden, als mit der Meinung Saadia's nach der hier תפלה למשה ſoviel heißen ſoll wie תפלה לבני משה[2]), wonach der Pſalm von der Sängerſchar der Leviten ſtammen würde. —

---

[1]) Vgl. Tr. Sanh. 111 b. u. Midraſch שוח״ט z. St. Vgl. auch רש״י, ר״ד, ראב״ע z. St.

[2]) Angeführt im ס׳ מקדש מעט.

Daß gerade die die Psalmenreihe 90—110 dem Lehrer Mosche zuschreibende Tradition mit besonderer Genauigkeit gewahrt wurde, können wir aus folgendem ersehen:

Im Midrasch שוחר טוב heißt es: Elf Psalmen hat Mosche, entsprechend elf Stämmen in Israel, gesprochen. Und nun werden sieben Stämme mit Namen genannt, auf die sieben nach ihrer Tendenz hervorgehobene Psalmen (von den elf) sich beziehen. Bezüglich der andern vier Stämme ist kein adäquater Psalm angegeben. R. Josua Sohn Levi entschuldigt aber diesen Ausfall in der Spezialisierung der einander entsprechenden Psalmen und Stämme mit den Worten: „So weit reicht die von mir übernommene Tradition. Willst du hinsichtlich der noch fehlenden Stämme die passenden Psalmen finden, so mußt du dir hierfür die leitende Idee suchen. [1])

In der Tat hat Ibn Jachja diesen Versuch nach subjektivem Ermessen gemacht. [2])

Für uns gewinnt durch dieses genaue Abwägen und objektive Wahren der Tradition diese selbst an Autentizität. —

Der Gedanke nun, daß unser Psalm ein Vermächtnis unseres Lehrers Mosche sei, legte einem großen Teile der Interpreten gleichsam die Pflicht auf, in diesen Psalm jene Großzügigkeit hineinzulegen, die, sich mit einem beschaulichen Erinnern an die kurzlebige Vergänglichkeit des Menschen und sein leidenvolles Dasein nicht begnügend, manche Verse des Psalmes, wie beispielsweise V. 3, auf den ganzen moralischen Entwicklungsgang des Menschen bezieht. (Vgl. Seforno und Albo z. St.)

Nach ihnen soll der Psalm in für den Sterblichen undenkbare vorweltliche Aeonen hinausgreifen und das Entstehen, Vergehen und

---

[1]) אחד עשר מזמורים אמר משה כנגד אחד עשר שבטים תפלה למשה . . . תשב אנוש עד דכא כנגד ראובן יהי ראובן, יושב בסתר עליון כנגד שבטו של לוי שהי' מתלונן בצל העזרות, מזמור שיר ליום השבת טוב להודות כנגד שבטו של יהודא שנא' (בראשית כט) הפעם אודה את ה' ה' מלך גאות לבש כנגד שבט בנימין . . . אל נקמות ה' כנגד שבט גד שאליהו זיל עומד ממנו, לכו נרננה כנגד שבט ישששכר שהוא עוסק ברננה של תורה-אמר ר' יהושע בן לוי עד באן שמעתי מבאן ואילך אתה מהשב לעצמך: (מדרש שוחר טוב).

[2]) מהרי"ן יהייא זיל הובא בספר מקדש מעט על תהלים.

Wiedererstehen in vor- und nachsündflutlicher Zeit, in der Aera vor und nach Enosch berühren und mit dem Vermerk des ersten und größten aller Propheten versehen. — Nach dieser Auffassung haben wir ja ein Blatt aus dem Tagebuche Mosche's vor uns, das für Tage Jahrtausende einsetzt, und in welchem der „im ganzen Hause Vertraute" als Interpret des Weltplanes an das Weltgeschehen einen höhern Maßstab anlegt. —

Uns genügt es indessen, wenn uns aus diesem Gebete Mosche's nicht so sehr der hoch über dem Horizont menschlichen Denkens webende Geist der Gottesschau, wie das aus der Tiefe des edelsten Menschenherzens sich emporringende, Ausdruck suchende Gefühl anspricht.

Es ist ein Gebet. Und ist es auch der „Gottesmann", der hier betet, so will er uns, den Kindern seines Volkes, dennoch im Beten so nahe bleiben, wie er sich seinem Gotte, zu dem er betet, nahe fühlt. In diesem Gebete soll unsere Seele mitschwingen. Darum müssen wir in innigem Verständnis unser inneres Sein zum Standpunkte des Betenden erheben. Wir müssen, indem wir mit Mosche beten: למנות ימינו כן הודע, „Lehre uns also unsere Tage zählen, daß wir ein weises Herz erlangen" (V. 12) von Mosche den Maßstab borgen können für die Zahl unserer Tage und für die Weisheit des Herzens. —

Eine aus logischen oder poetisch metrischen Gründen sich empfehlende Einteilung in diesem Psalm zu erwarten oder zu fordern, ist man kaum berechtigt.

Der Betende philosophiert nicht, er dichtet, disponiert und reimt nicht, er — betet. — Ungeteilt wie das im Gebet sich ergießende Herz, will auch das Gebet ungeteilt in seinem Laufe bleiben.

Wir bemerken nur einige Biegungen, die dieser Herzensstrom in seinem Laufe macht. Diese sind etwa:

V. 1—2: Huldigung Gottes, des Schöpfers und Erzeugers der Welten und Zeiten.

V. 3—11: Die göttliche Waltung im Menschengeschlechte. — Gegenüberstellung der menschlichen Nichtigkeit der Ewigkeit Gottes.

V. 12—17: Die Bitte, Gott möge den vergänglichen Menschen vom Abglanze Seines ewigen, erbarmungsvollen Wesens begnaden und möge besonders Sein Volk, Seine ihm zugeeigneten Diener, mit dem Lichte und der Kraft segnen, die sie fähig machen, mit ihrem hohen Gottespanier Wüsten zu durchziehen und die Welt mit dem

erhabenen Lebenswerke zu erfüllen, auf dem, Völker und Zeiten mit Idealen durchgeistigend, jene Lieblichkeit Gottes ruht, durch die der geschaffene, schwache, kurzlebige — Mensch zum Schöpfer seiner gottgefälligen, schönen, idealen Welt werden kann. —

Einzelnes:

1) תפלה Die Bedeutung des Gebetes als ein Selbstgericht, als ein Rechten mit sich selbst — תפלה von פלל — hat auch hier ihre Anwendung. Es geschieht der Sünden und Heimlichkeiten Erwähnung, die Gottes Licht durchleuchtet. Der Mensch sinkt in sich zusammen und fleht seinen erhabenen Gott an, daß Er ihn wieder erhebe. Israel geht in die Irre und sucht den Weg, der zur Herzensweisheit führt und auf dem es zu seinem Gotte zurückkehren kann. Da ertönt in diesem Psalm der Ruf: שובו בני אדם, und der feste Halt und Hort der Menschheit gibt sich zu erkennen als מעון, als die Stätte, von der das Leben ausgegangen und ausgeht, in der die Lebenden, wenn sie wanken, ihre Stütze, und die Irrenden ihre Zuflucht finden. Und am Ende des Psalmes erhebt sich das Wohnzelt, das Israel als irdisches Spiegelbild jenes überirdischen מעון seinem Gotte erbaut.

All dieses Rufen und Tönen, wie es hoch über den Menschen laut wird und tief in der Menschenbrust seinen Widerhall findet, dieses Wogen und Wallen durch die Geistes- und Geschichtswelt, dieses Auf- und Niedersteigen der Boten der Liebe und Sühne von Gott zu den Menschen und von den Menschen zu Gott — verdolmetscht Mosche, der Gottesmann, in dem, ohne jede Incarnation, dieses Auf und Nieder verkörpert ist.

Mosche ist der איש האלקים, soweit dies ein Sterblicher sein kann. Er ist der Gottesmann, ohne ein Gott zu sein, darum kann er zu Gott beten. —

Die Massora zählt elf Männer in Israel auf, denen in den heiligen Büchern unseres תנ"ך der Name איש האלקים beigelegt worden.[1])

---

[1]) Vgl. ספרי וזאת הברכה wo nur zehn gezählt werden, während die מסרה noch einen elften, nämlich (ירמי' איש האלקים הנן בן יגדליהו hinzuzählt (angeführt im Jalkut I. Sam. 2). Merkwürdigerweise sind es gerade elf Psalmen, die dem איש האלקים zugeschrieben werden!

Mit dem Anrufe אד׳ stellt der Betende seine Persönlichkeit in den Vordergrund, wie dies in der Natur eines Bittstellers liegt, der aus der Reihe des Volkes hervortritt, um seinem Herrn seine Bitte vorzutragen.

Es wäre nun hier am Platze über die Bezeichnung איש אלקים, wie und wo sie in den h. Büchern gebraucht wird, etwas Bestimmtes zu sagen und wenigstens den Versuch zu machen, ob der Auswahl von Männern, die so genannt werden, ein gewisses System zugrunde zu legen wäre.

Da uns jedoch hinsichtlich der innern Einrichtung der in den in Frage kommenden Zeitperioden bestehenden „Prophetenschulen" sowie deren Beziehungen zum jüdischen Volke und zur ganzen Außenwelt jede genaue Kenntnis abgeht und, beim gänzlichen Aufhören dieser Institution schon in sehr früher Zeit, abgehen muß, so müssen wir uns diesbezüglich mit einer bloßen Vermutung begnügen.

Folgende elf Männer kommen nach der die Angabe des Sifra (zu וזאת הברכה) ergänzenden Massora, in den h. Büchern unter dem Namen „איש אלקים" vor:
משה (וזאת הברכה, תהלים צ׳.) ;אלקנה (שמואל א׳ב׳) ;שמואל (שם ט׳); דוד (דה״ב ח׳); שמעיה (שם י״א); עדו (מ״א י״ג); אליהו (מ״ב א׳); אלישע (שם ד׳); מיכה (מ״א ב׳); אמון (ד״הב כ״ח); חנן בן יגדליהו (ירמי׳ ל״ה, ד׳).

Eine Prüfung der obbezeichneten Stellen gibt uns folgenden einheitlichen Maßstab an die Hand:

Ein Teil der Genannten begreift solche Männer, die sonst weder dem Volke noch dem Könige gegenüber als Propheten mit משא דבר ה׳, mit dem oft schwer lastenden Gottesspruch aufzutreten und Botschaften der Mahnung und Warnung auszurichten hatten. Sie sind ad hoc mit einer bestimmten aktuellen Aufgabe betraut, die sie, herbeigerufen oder ungerufen, in den Gang der Ereignisse eingreifend, an einen König oder an eine Stadtbevölkerung herantretend zu lösen hatten. Ihre Legitimation lag in ihrer moralischen, Gott zugewandten Lebensführung und in dem Ansehen, das ihnen diese in den Augen des Volkes verschaffte.

Der נביא war von Gott eingesetzt und als solcher von oben herab dem Volke und Könige, ja auch Völkern und Königen vor — oft auch entgegengesetzt.

Der איש אלקים nahm seinen Entwickelungsgang von unten herauf; er erhob sich so hoch, als ihn die Volksmeinung, oder auch der Volksglaube empor hob. So konnte und mußte es kommen, daß hierbei der Aberglaube einerseits und trügerische Frömmelei anderseits ihr Spiel trieben. Es mochte mancher die einträgliche Kunst der Wahrsagerei und des Wundertuns ausgeübt haben, der des Titels „Gottesmann", den er sich zu verschaffen wußte, wenig würdig war. Diesen Eindruck erhalten wir beispielsweise von der Unterredung zwischen Saul und seinem Diener (I. Sam. 9, 7—9), wo der Diener mit seinem והאיש נכבד, den Propheten Samuel, der von ihm als איש אלקים gekennzeichnet worden, über das Niveau eines eine feile Kunst betreibenden Bigotten erheben will. In sehr bedeutsamer Weise findet sich II. Kön. 5 die Abstufung betont, die zwischen der Kategorie des נביא ה' und der des איש אלקים und dann wieder zwischen dem איש אלקים, wie er von manchem Hochangestellten aufgefaßt wurde, und dem wirklichen איש אלקים bestanden hat.

Dort (V. 3) sprach ein gefangen genommenes jüdisches Mädchen zu ihrer Herrin, der Frau des Feldherrn Naamon: „O, wäre doch mein Herr bei dem Propheten (נביא) in Schomron. Dann würde er ihn befreien von seinem Aussatz „

Naamon ging, mit reichen Geschenken für den Wundermann und einem vom König von Aram an den König Israels gerichteten Befehlsbrief ausgerüstet, zum König nach Schomron. Dieser ruft entsetzt aus: „Bin ich Gott, daß ich töten und lebendig machen kann."

Elischa aber läßt dem Könige sagen: „Er komme doch zu mir und erkenne, daß ein — Prophet (נביא) ist in Israel!"

Naamon, von der kurzen Anweisung Elischas wenig erbaut, vermißt das Handauflegen und das sonstige Zubehör der Wundermänner und wendet sich zürnend von der Schwelle Elischa's heimwärts.

„Da traten seine (Naamons) Knechte hinzu und sprachen: Vater, es ist etwas Großes, der Prophet (נביא) hat zu dir geredet und wenn er nun auch gesprochen: bade und werde rein!"

„Da stieg er hinab und tauchte im Jordan siebenmal nach dem Worte des „Gottesmannes" (איש האלקים) und wurde gesund. Für Naamon war Elischa der göttliche Mann und er

versuchte es ihm den mitgebrachten Lohn aufzudrängen. Elischa aber sprach: „Beim Leben Gottes ה', vor dem ich stehe, ich nehme nichts!"

Hier erfahren wir, wofür ein großer General mit seinem siegreichen König und Herrn einen gefeierten איש אלקים gehalten haben und halten konnten. Er war ihnen ein Zauberkünstler, dem man mit einem strengen Befehlsbrief und einem gefüllten Geldsack beikommen konnte. —

Wir erfahren aber auch, was der wirkliche איש אלקים sei, daß dieser vor Gott stehe und den נביא in Israel und den Gott Israels zu Ehren zu bringen habe. —

Dem Obadja, dem Diener Achab's, war Elijahu der göttliche Mann, an dessen persönliche Herzensgüte er appellierte, indem er ihm die Verdienste, die er sich erworben, und die Gefahr, in der er sich befand, vorstellte und um seine augenblickliche Hilfe bat.

Die Sunamiterin begrüßte und bewirtete in Elischa den איש אלקים, dessen hohe Sittenreinheit sie mit dem Zusatz „קדוש" hervorhob. Ein „Heiliger" — und doch so herzlich mit seinen Mitmenschen fühlend und so verständnisinnig für ihr Wohl und Weh.

Elkana tritt als איש אלקים mit seiner Botschaft an Eli heran, um ihm die sich vorbereitende, verhängnisvolle Wandlung in seinem Hause und im Stamme Lewi, dem Elkana selbst angehört, anzukündigen.

Samuel wird, wie bereits erwähnt, in einer an sich unbedeutenden, den Viehbestand Kisch's betreffenden Angelegenheit angerufen und greift dann als der wahre איש אלקים in das Geschick dieses Hauses und des ganzen Volkes ein. —

Salomo „bestellt, nach der Ordnung seines Vaters David die Abteilungen der Priester . . . . und die Torhüter nach ihren Abteilungen für jedes Tor, denn also war das Gebot Davids, des Mannes Gottes איש האלקים". Auch hier handelt es sich um eine häusliche Angelegenheit, allerdings im Haushalte der Gotteswohnung. Salomo war die hinterlassene Ordnung seines Vaters teuer, und überdies trug er hiermit dem Volksgefühle Rechnung, in welchem David als der איש אלקים fortlebte, und das durch eine Abweichung vom Gebote Davids in der Einrichtung des Gott geheiligten Hauses verletzt worden wäre.

Auch hier wird also der geliebte König, eingedenk seiner persönlichen Beziehung zu seinem Volke, der איש אלקים genannt.

— שמעיהו hatte einen spontanen Auftrag an den König Rehabeam und an das im Gebiete Juda's und Benjamin's wohnende Israel, sie vom Streite mit ihren Brüdern, zu dem sie kampfbereit standen, abzuhalten. Der Mann war bei seinen Landsleuten beliebt und als איש אלקים angesehen, und er erfüllte das Wort Gottes, dessen er, vielleicht dieses einzige Mal, gewürdigt worden war. —

Ebenso teilt der anonyme איש אלקים, nach der Tradition der Prophet עדו, plötzlich vom Lande Juda's kommend, in Bethel auf und verkündet „durch das Wort Gottes" unter Vollzug von Wundern dem König Jerobeam sein Los. Ebenfalls anonym, aber mehrmals in der Schrift נביא genannt, überbringt מיכיהו, der Sohn des ימלה, im letzten Augenblicke dem König Jerobeam das verheißungsreiche Entscheidungswort in seiner Eigenschaft als איש האלקים.

Noch ein Anonymus — nach der Tradition אמוץ der Vater des Propheten ישעיה — richtet als איש אלקים sein Wort an König Amazja, um diesen kurz vor dem Ausbruch des gegen die Völkerschaften Seir's geführten Krieges vor der Verbindung mit den im Lande Israels geworbenen Mannschaften zu warnen.

Unwillkürlich sagen wir uns: der Sohn dieses אמוץ, der von Gott zum Propheten Israels berufene ישעי, hatte ebenfalls persönliche Begegnungen mit Königen, besonders mit dem Könige Hiskia. ישעי wird aber bei keiner Gelegenheit als איש אלקים bezeichnet. Auch da nicht, wo Jesaja, wundertätig, König Chiskia vom Aussatze heilt. (II. Kön. 20, 7.) Dazu war sein Charakter als נביא zu sehr öffentlich markiert, und dazu stand er, der gegen die Fürsten und Fürstenhöfe seine Blitze schleuderte, in seinen persönlichen Beziehungen dem Volke zu wenig nahe.

Eine ganz nebensächliche Rolle ist endlich dem חנן בן יגדליה איש האלקים zugewiesen, dessen nur beiläufig als des Vaters seiner Söhne Erwähnung geschieht, in deren im Tempel befindliches Zimmer (לשכה) Jirmija die Söhne Rechab's führt, um an ihnen das Beispiel der das Gelübde des Vaters hochhaltenden Kindestreue zu demonstrieren und diese musterhafte Treue den Bewohnern Jerusalems, die ihrem Gotte, die Treue gebrochen, strafend vorzuhalten: הלא תקחו מוסר לשמע אל דברי נאם ה'. —

Eben darin, daß Jirm. 35, 4 חנן nur ganz nebensächlich als איש אלקים bezeichnet und derselbe in keiner Weise als Vollbringer einer Tat oder Träger eines Auftrages vorgeführt wird, ist wohl

der Grund dafür zu suchen, daß ספרי seinen Namen nicht den Namen der andern zehn Männer anreiht. Die Massora hingegen zählt ihn mit, weil auch er unter der Bezeichnung איש אלקים vorkommt. —

Nach dem Bisherigen wissen wir, daß mit der Bezeichnung איש אלקים durchaus nicht eine Unterstufe des von Gott berufenen Propheten und auch nicht eine aus vorprophetischer Zeit stammende Kategorie der Gottbegnadeten gemeint sei.[1]) Wir wissen zu unterscheiden zwischen den Eigenschaften, die den Mann, auch den נביא, im Wesen und im Auftreten zum איש אלקים qualifizieren und dem, was ihn seiner äußern Stellung nach seinen Zeitgenossen als איש אלקים erscheinen läßt. Als charakteristisch für diese Bezeichnung kann uns gelten, daß der so Bezeichnete bei all seiner Divinationsgabe und transzendentalen Richtung mit seinem lebenswarmen Empfinden und aktuellen Wirken dem warm pulsierenden Leben in der ihn umgebenden Volksgenossenschaft und menschlichen Gesellschaft angehört. Demnach können wir ermessen, welchen Grad m e n s c h l i c h e r Vollkommenheit es ausdrücken will, wenn dem größten aller Propheten, wenn משה רבנו ע"ה der Name איש אלקים beigelegt wird. —

In diesem Lichte betrachtet kann uns klar werden, was ר' אבין sagen wollte mit seinen so verfänglich klingenden Worten: „ממחציתו ולמעלה הי' אלקים ומחציתו ולמטה היה איש (משו"הט, תנחומא ס'. הברכה, דב"ר פי"א)."

Nach der obigen Darlegung ist der „Halbgott" und ist die „Inkarnation" von unserem משה so weit entfernt, wie der Himmel von der Erde!

In מעון אתה היית לנו בדר ודר und im nachfolgenden בטרם הרים ילדו spricht uns derselbe Geist der ewigen, dem Menschen Zuflucht bietenden Gottesanwesenheit an, der V. M. 33, 27 in מענה אלקי קדם ומתחת זרעת עולם das geliebte Volk, von dem der Lehrer und Führer scheidet, Gottes ewiger Wohnstätte und seinen die Welten tragenden Armen, in welcher es geborgen sein soll, überantwortet.

---

[1]) Vgl. J. M e i n h o l d, „Die Weisheit Israels" S. 208 u. 221, wo für die Prophetie eine Stufenleiter konstruiert wird, deren Fußpunkt nicht der reale Boden und deren Spitze nicht die Gottesoffenbarung ist.

2) בטרם Das Geborenwerden der Berge und das Kreisen einer unsichtbaren Macht mit der Natur- und der Geschichtswelt — alles durch Dich, Herr! allein. Die zu entstehenden Berge entstiegen dem Schoße der Erde, [1]) den Du öffnest. Und alles war und ist im Werden. Nur bei Dir, Gott, gibt es kein Werden, weil Du bist. Dein Sein reicht über die Zeitgrenzen vor und rückwärts hinaus, wie es als מעון die Raumesgrenze umspannt und nicht von ihnen zu umfassen ist. —

3) תשב In der Auffassung dieses V. weichen die Meinungen, deren Hauptvertreter Raschi und Jb'n Esra, von einander ab. Nach Raschi ist שובו der Zuruf, der den Menschen, auch wenn ihn ein hartes Geschick oder die Last der Jahre niedergedrückt, noch immer zur Rückkehr zu seinem Gotte ladet. Demnach hätte שובו moralische, erhebende Bedeutung.

Nach Jb'n Esra ist שובו die Rückberufung des Menschen zum Staube, aus dem er gebildet ist, und der nach seiner, des Menschen, Blüte-, Reife- und Welkenszeit mit Sicherheit des Menschen wartet. Darnach hätte שובו einen traurigen Inhalt. — שובו würde demnach mit düsterem Tone an das כי עפר אתה ואל עפר תשוב (בראשית ג' י"ט) anklingen.

Im rechten, klaren Lichte gesehen, schwindet indessen auch aus dieser die Heimkehr des Staubgeborenen zum Staube aussprechenden Schriftstelle die den Menschen entmutigende Düsterkeit, und dringt gerade durch dieses תשוב ein heller Strahl der Hoffnung in das — hoffnungslose Reich der Unterwelt.

Es heißt nämlich nicht, wie man erwarten möchte: כי מעפר באת ואל עפר תשוב; auch nicht: כי עפר היית ועפר תהיה. In dieser Fassung erschiene עפר als die Endstation für das Menschenwallen auf Erden und wäre ein einstiges Erstehen des Menschen aus dem Staube ausgeschlossen. Dieses עפר אתה bezeichnet aber den Menschen bei lebendigem Leibe in Rücksicht auf seine stoffliche Beschaffenheit als עפר, und dieses ואל עפר תשוב bezeichnet die

[1]) Hierbei bleibe es unentschieden, ob — wie ראב"ע meint — ותחולל hier das zum Subjekte ארץ gehörige in dritter Person aktiv fem. stehende Prädikat ist, oder ob ותחולל im Sinne von ותהולל mit Kamez unter dem ל') das in פעול form gebrauchte, dem ילדו analoge pass. sei und so viel bedeute wie: Noch ehe Berge geboren wurden und darauf die bewohnbare Erde gezeugt worden.

einſtweilige Einkehr in den Staub. Die Grabesruhe wird dargeſtellt als zum Ausholen zu künftigem Leben dienend. Wir haben alſo dieſes שובו בני אדם in dem Sinne zu verſtehen, wie das שוב שכב (ש״אב׳ ה׳), das Eli dem Knaben Samuel zugerufen, verſtanden ſein will. So verliert auch nach der Auffaſſung Jb'n Esra's das ותאמר שובו בני אדם ſein Schreckliches. Es iſt eine Art „שוב שכב", das dem Menſchen ein einſtiges Erwachen verheißt, und das im Hinblick auf Gott, vor dem es ja keine Zeitlichkeit gibt — כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול — ſeine Berechtigung dartut. —

Indeſſen geſtehen wir, daß uns die Auffaſſung Raſchi's mehr anſpricht, ſchon deshalb, weil ſie mit der im Talmud und Midraſch oft wiederkehrenden Deutung der Stelle übereinſtimmt.[1]) —

Noch ſei einer dritten Auffaſſung gedacht, der gemäß dieſes תשב אנוש ſich auf das der Vernichtung anheimgefallene Geſchlecht des מבול bezieht und das ותאמר שובו den erneuten Werderuf bedeutet, auf den Menſchengeſchlechter auf's neue die Erde bedeckten. Dieſe Auffaſſuſtg trägt der von uns oben (unter „Allgemeines") erwähnten Großzügigkeit Rechnung, die man in einem Pſalmgebete unſeres Lehrers Moſche ſuchen zu müſſen glaubt.

Doch auch dieſe Auffaſſung, ſo ſehr man ihr an ſich eine Berechtigung zugeſtehen muß, verliert an Wahrſcheinlichkeitsgrund, wenn man die ganze Richtung ins Auge faßt, die der ganze folgende Betrachtungsgang im Pſalm nimmt. Dieſer weiſt nämlich weit mehr auf eine ins einzelne gehende Morallehre von vitalem Intereſſe hin, als auf eine mehr akademiſch gehaltene Doktrin der Kosmologie.

Dieſer Pſalm will kein Syſtem der Weltordnung aufſtellen, ſondern der lebenden Mitwelt eine eindringliche, das ſittliche Moment des ſterblichen Menſchen hebende Mahnung vor Augen halten.

Dieſe Tendenz entſpricht auch in viel höherem Grade der Bezeichnung איש האלקים, die aus dem von uns beſprochenen Grunde unſerem Lehrer, dem betenden Moſche, hier beigelegt worden. —

4) כי אלף Nach vielen Erklärern bildet dieſer V. eine Parentheſe zwiſchen תשב und זרמתם. Nach Kimchi iſt mit כי אלף שנים בעיניך der Menſch angeredet: Wenn du, Menſch! ein Lebensalter von tauſend Jahren zu erreichen hoffteſt und auch wirklich erreichteſt,

[1]) רות רבה פ״ז, קה״ר פ״ה, ובבבלי ובירושלמי חגיגה פ״א בנ״א.

auch dann hättest du nichts weiter erreicht als einen geschwundenen Tag, ein dahingegangenes Gestern. — Darnach wäre בעיניך auf אנוש in V. 3 zu beziehen.

Auch hier empfiehlt es sich jedoch viel mehr dieses בעיניך auf אתה אל in V. 2 zu beziehen, wie ja auch תשב in V. 3 auf Gott zu beziehen war.

So hat auch Raschi, der talmudischen Auffassung folgend (מס' סנהדרין י"א, צ"ז), diesen V. verstanden.

Der logische Sinn ist der folgende: Du, o Gott, führst den Menschen bis an sein Ende, wo ihn Sorge und Siechtum an seine Nichtigkeit gemahnt, und Du rufst ihm, rufst den Menschenkindern auch dann noch zu: kehret um! Du kannst warten, Gott, weil Du allmächtig und allerbarmend bist, weil Dir kein Wesen entgehen und keine Schuld verjähren kann. — Auch tausend Jahre bilden Dir gegenüber keine Verjährung, denn vor Dir sind sie wie ein Tag, wie das Gestern, von dem man ja wußte, daß es vorbeigehen werde, wie die Nachtwache, die für den Menschen eine Teilgrenze der Nacht bildet. —

Dem Menschen ist der Tag, auch der noch kommende, zu erlebende Tag, bereits wie ein Teil des Gewesenen, weil der Tag mit seinem Kommen das Zeichen seines Gehens, die Präge seines Verschwindens an sich trägt. Vor Dir, Gott, stehen die gewesenen Jahrtausende als Lebenstage gegenwärtig da, weil vor Deinem ewigen Sein der Unterschied zwischen Gewesen und Werden aufhört. —

5) זרמתם Hingegossen hast Du sie, die Jahrtausende, und sie fluten hin im Zeitenmeer, still und immer stiller, wie im Meere des Vergessens. Es ist, als wären die vergangenen Zeiten in einen tiefen Schlaf versunken, und als reihe sich im Weltgeschehen eine Wache der Nacht an die andere. Was der junge Morgen zur Blüte weckt, dorrt der heiße Tag und bringt der Abend zum Welken. Daß in diesem Schlafe die Natur ausholt und Kräfte sammelt zum lebensfrischen Erwachen, und daß auch die Nacht Schaffensarbeit verrichtet für den jungen Morgen, das weiß die am Abend welkende Blume nicht, und das kann die einzelnen fallenden Blüten und die niedersinkenden Menschen und Menschengeschlechter nicht trösten. —

Du allein weißt es, Gott! Dich, den Schöpfer, grüßt die aufsteigende und untergehende Sonne, Dein Blick ruht auf den

auf- und niedergehenden Jahrtausenden und auf allem, was in ihnen keimt, blüht und welkt, und dieser Blick sagt ihnen: ihr seid und bleibt mir gegenwärtig!

6) בבקר In der Blüte schon liegt der Wechsel, וחלף, und im Wechsel, der dem Entstehen seinen Reiz gibt, liegt der Anfang des Vergehens. Du, o Mensch, kannst das Moment des Gewordenen in ב ב ק ר nicht festhalten, denn es strebt dem Vergehen — לערב zu.

7) כי כלינו Dein Gnadenblick, o Gott, ist's, der dem Dahinschwindenden ein Bleiben verleiht, und der das Eintagsgeschöpf, den Menschen, zum Träger des Ewigkeitsgedankens macht. — In Deinem Zornesblick jedoch müssen wir vergehen, in Deinem Grimme werden wir die Beute des Schreckens, und das Entsetzen über unsere völlige Nichtigkeit erfaßt uns.

8) שת Wenn „עלמנו" hier Heimlichkeiten bedeutet — (Kimchi) so bildet es einen Gegensatz zu „עונותינו" womit offene Vergehen gemeint sind. Soll aber עלמנו heißen: unsere Jugendzeit (רש"י), so liegt die Gegensätzlichkeit wohl darin, daß mit עלמנו die aus jugendlicher Leichtfertigkeit, mit עונותינו aber die mit bösem Sinne begangenen Sünden bezeichnet werden.

9) כי כל Die Sünde, so ans Licht, an Dein Licht gezogen, übt Zersetzung in unserem ganzen Lebensdasein. Für das schwindende Ideal, das erhebt und verbindet, kehrt der Zerfall bei uns ein, der das Leben kürzt und haltlos macht. — Unsere Tage, die Teile, aus denen sich das ganze Jahr zusammensetzt, verlieren die bestimmte Richtung, die inhaltlich zu einem Jahresganzen führen kann, sie w e n d e n Tag für Tag, wegen Deines Zornes, der das Tagewerk trifft (פנו בעברתך), und so durchbringen wir unsere Jahre als wären sie ein Hauch, der sich nicht zum Ausdruck formen kann כלינו שנינו כמו הגה. —

10) ימי Nach Raschi bedeutet das בהם in diesem V. die Tage unserer Jahre, d u r c h s i e a u s g e f ü l l t, nämlich durch עונותינו, von denen in V. 8 die Rede war, sie machen siebzig Jahre.

Vielleicht empfiehlt sich, im Zusammenhange mit dem Vorhergegangenen, die folgende Auffassung unserer Stelle der Annahme: In den Vv. 4—6 wurde uns der Zeitbegriff so in Erinnerung gebracht, daß wir es, wenn auch nicht verstehen, so doch ahnen konnten, wie sich vor Gott die Zeitlichkeit zur Ewigkeit weitet, zur Ewigkeit, in der ein Jahrtausend wie ein vergessener gestriger Tag

und wie eine Wache der Nacht untertauchen müßte, wenn Gott nicht den Tag wie das Jahrtausend dessen gewürdigt hätte der Ewigkeit als ein Teil [1]) anzugehören. Der Tag wie das Jahrtausend und wie die Aeonen bezeichnen die Spuren, die der ewige Gott auf seiner Ewigkeitsbahn hinterläßt.

Die Vv. 7—9 ließen uns wehmütig erkennen, daß wir durch den Zufall in unsern zum Jahre sich summierenden Lebenstagen die dem Ziele zustrebende einheitliche Richtung und damit die Spuren verloren, auf welchen die Lebensminute, der Tag und das Jahrtausend sich zu mitzählenden und mitwirkenden Ewigkeitsagenden potenzieren, und die Menschenseele sich zum Unendlichen emporschwingt.

Hört aber der Ewigkeitsgedanke auf unsere Lebensjahre und unser Lebenswerk zu durchziehen, und haben wir die auseinanderfallenden Tage nicht in ihrer Beziehung und ihrer Zugehörigkeit zum Ewigen, sondern in ihrem Einzelwerte, also in dem, was sie an sich selbst sind, zu bewerten, wie bedeutungslos, wie kurz und nichtig sind sie dann!

In diesem Lichte gesehen, rechtfertigt sich die Veränderung des שנינו, aus V. 9 in שנותינו, in V. 10, auf die schon Hirsch in seinem Kommentar zu den Psalmen aufmerksam gemacht, aufs beste. Was durch שנותינו in das Licht der zeitbegrifflichen Allgemeinheit gerückt wird, das wird durch בהם in seine abbröckelnde Einzelheit zerlegt. —

Dieses „An sich selbst" soll durch das Wörtchen בהם, ausgedrückt werden. —

Rechnen wir das hinweg, was die tausend Jahre und was die Geschichtszeiten בעיניך, sind und was sie für unsere Fortdauer sein wollen, so bleiben kärglich siebzig, und wenn's hoch geht, achtzig Jahre, von Mühsal und Unrecht ausgefüllt, — übrig.

11) מי Einer der neuesten bibelkritischen Erklärer schreibt zu diesem Vers: „Es ist geradezu unbegreiflich, wie man es fertig bringen kann, hier der traditionellen Erklärung zu folgen. „Wer kennt die Stärke Deines Zornes?" konnte der Dichter (!) unmöglich fragen, der nach V. 7 und 9 den gewaltigen Zorn seines Gottes nur zu gut kannte. Seine Frage muß daher einen anderen Sinn

[1]) Dies nach menschlichem Begriffsvermögen, denn in Wahrheit ist das Ewige unteilbar und kennt keinerlei Zeitbegrenzung.

haben, nämlich den: wer weiß Bescheid mit Deinem Zorn, d. h. wer weiß ihm zu begegnen?" (Arnold B. Ehrlich „Die Psalmen" Berl. 1905).

Wir unserseits finden es aber gerade unbegreiflich, wie man es fertig bringen kann, eine traditionelle Erklärung anzugreifen, die in diesem Sinne nicht existiert. Im Tr. Taanith 8a gibt nämlich Raschi als wirklichen Wortsinn dieses Verses, als „פשט המקרא", das Folgende an: „Wer kennt die Macht Deines Zornes, wer kann so viel obsiegende Gewalt und Kraft erlangen, um am Tage Deines Zornes vor Dir zu entfliehen?"

Und Raschi ergänzt dort diesen פשט mit der Erklärung der Schlußworte des Verses וכיראתך עברתך: „In dem Maße und nach der Art, wie Dein göttlich Wesen Ehrfurcht und Schrecken erregt, muß sich die Ehrfurcht oder der Schrecken vor Deinem Grimm im Menschen gestalten."[1])

Den Spuren dieses Meisters unserer tradionellen Erklärung folgend gelangen wir zu folgendem, unserem V. seine richtige Stelle im ganzen Psalmgefüge anweisenden Ideengange:

Aus den vorhergehenden Versen spricht die Erkenntnis der menschlichen Nichtigkeit und das Erkenntnis der Selbstvernichtung. Unter dem dräuenden Gotteszorn schrumpft das Leben zu einer knappen Spanne zusammen, die, ausgeschaltet von einem ewigen Sein, in das Nichts verläuft, und der Mensch keucht unter der Last des Geschickes dahin, das ihm Gott auferlegt, der unerbittliche Herr dem zitternden Sklaven. —

Ist aber ein solch sklavisches Zittern und Bangen die rechte Art Gott zu ehrfürchten, und kann sich unter dem Bannstrahl einer grimmig durch die Welt schreitenden Gotteswaltung — עברה — das geängstigte Menschenherz öffnen seinem Gotte, dem Schöpfer und Bildner, und der bildenden, erhebenden Weisheit?

Die Lehre Israels will diesen fatalistischen Zug im Herzen und in der Seele des Menschen nicht, weil er die Tatkraft lähmt und eine sittlich freie Selbsterhebung zum Erhabenen, Edlen, Gottähnlichen unmöglich macht. —

---

[1]) ופשט המקרא: מי יודע עוז אפך מי יודע עוז וכח למצוא אותו לנוס מפניך ביום אפך וכיראתך עברתך כשם שאתה יראוי ומפוחד כך יש להתיירא ולהתפחד מעברתך (תענית ח' רש"י).

Es ist nun wahr, daß der Mensch der göttlichen Allmacht nicht entfliehen und dem strafenden Gotteszürnen nicht begegnen könne. Ebenso wahr ist es aber, daß das Niederschmetternde in der Gottesstrafe, das den Menschen nicht zu sich und daher nicht zu seinem Gotte kommen läßt, im Fühlen und Denken des Menschen selbst und in der Art, wie er die Mahnungen seines Gottes auffaßt und auf sich wirken läßt, seinen Grund habe.

Ist unsere Furcht vor Gott mit jener Liebe und jenem Vertrauen gepaart, die uns nicht die Flucht vor Gott, sondern die Zuflucht bei Gott als unsere Rettung aus Not und Elend erscheinen lassen, so können wir in Ehrfurcht den Herrn der Welt, den Gott Israels begrüßen auch dann, wenn Er über einzelne seiner Diener oder über sein Volk erzürnt ist. Wir wissen es, die zu strafen erhobene Hand will bessern, mit väterlicher Liebe bessern und nicht erbarmungslos vernichten.

Diese Art יראה bannt all die Schauer und Schrecken, mit welchen sklavische Furcht den Gottesthron umgibt. Nach יראתך, formt sich uns עברתך.

Was ist das ewig Sieghafte in Deinem Zorne — עז אפך — ist's der vernichtende Haß oder die rettende Liebe, und wie und woran erkennt der Mensch diese sieghafte Macht, die ihm mitten aus dem zürnenden Gewölk einen Strahl der Rettung gönnt — מי יודע עז אפך? das ist die Frage. Auf die Beantwortung dieser Frage kommt es an, welcher Art יראתך und wie dem entsprechend עברתך sich gestaltet: וביראתך עברתך!

Dem zitterden Sklaven ist עברתך die Peitsche des Sklavenhalters; dem ehrfurchtsvollen Kinde ist עברתך die Zuchtrute des liebenden Vaters.[1]) —

12) למנות Wir wollen unsere Lebenstage richtig zählen und bewerten! Dieser weise Wunsch ist das Ergebnis der vorausgegangenen Betrachtung und der Vorläufer des weisen Herzens, des לבב חכמה, um das der Psalmist namens der von der lebens-

[1]) Vgl. Hirsch, Psalmen. Dort wird zwischen יראתך und עברתך ein dem von uns Ausgeführten entgegengesetztes Kausalverhältnis gebildet. Dieses dort erläuterte Verhältnis erscheint uns indessen auch in grammatischer Hinsicht etwas unnatürlich. Darum möchten wir dem oben Vorgebrachten den Vorzug geben. — והבוחר יבחר. —

verächteriſchen Anſchauung Heilung Suchenden dringend bittet. Dem מי יודע aus V. 11 iſt das כן הודע in unſerem V. wirkſam gegenüber geſtellt. Die richtige, von Unter- und Überſchätzung des menſchlichen Daſeins gleich weit entfernte Bewertung der Lebenszeit und ihres Gehaltes bildet die unerläßliche Bedingung der Ausgeglichenheit von Anſpruch und Erfüllung, von Idee und Stoff, von Gottes- und Weltanſchauung, die das Weſen der Lebensweisheit ausmacht. — ונביא לבב חכמה Laß das weiſe Herz der Ertrag ſein, den wir heimbringen, den wir mitbringen zu der von uns zu löſenden Aufgabe.

13) שובה Dieſe Aufgabe beſteht für uns darin, als Menſchen עבדיך, Deine Diener, treue Söhne Deines Volkes zu ſein. Unvermerkt führt uns der aus dieſem Pſalme ſprechende Geiſt aus der Niederung der menſchlichen Schwächen empor zur Höhe der willensſtarken, ſelbſtbewußten Diener Gottes.

Waren auch ſchon die bisherigen Klagen auch in Bezug auf die gekürzte und von ſo vielem Leid unterbrochene Dauer des jüdiſchen Volksdaſeins zu verſtehen[1]), ſo tritt dieſe Tendenz des Nationalen und jüdiſch Volkstümlichen jetzt deutlicher hervor, bis ſie ſich am Schluß des Pſalms in ויהי נעם א׳ charakteriſtiſch ausprägt. —

Dieſes עד מתי, das unſer Lehrer Moſche ausgerufen, tönt vom Berge עברים über Berge und Meere hin und findet ſeinen Widerhall in Aſſyrien, Babylonien, Rom und überall, wo verſprengte Glieder des Gottesvolkes die Kette des גלות tragen.

שובה und הנחם ſetzt einen Punkt in der göttlichen Leitung voraus, auf welchen Gott in ſeinem Erbarmen zurückgehen wolle, und das iſt das Moment der Verheißung Gottes an ſein Volk. —

14) שבענו Nach den meiſten Interpreten bezieht ſich בבקר auf den Erlöſungsmorgen, dem Israel im Exil entgegen harrt. Im Lichte Deiner an jenem Morgen ſtrahlenden Gnadenſonne erglänzen die Leiden der überſtandenen Galuthnächte wie Tautropfen, und wir widmen ihnen ein dankbar freudiges Erinnern. (S. Raſchi z. St.).

Verſetzen wir uns in die Zeit Moſche's, der ja einen ſolchen Erlöſungsmorgen miterlebt hat, ſo konnte ihm dieſes בבקר ſehr

[1]) Kimchi hat auch wirklich das Bisherige als auf das Volksdaſein und das Leid Israels bezüglich aufgefaßt. —

wohl den Tagesanfang für das Israels wartende Tagwerk, also die Kindheit bedeuten, und er erfleht die göttliche „Gnadensättigung" für das jugendliche, im Morgen seines Daseins stehende Volk, damit es an dieser Gnade zehren und sich in allen spätern Zeiten ihrer freuen könne. —

So aufgefaßt, wird dieser Wunsch sehr passend ergänzt im folgenden V.

15) שמחנו Die Gnade am Morgen halte aus für die trüben Stunden, Tage und Jahrhunderte schweren Leids, und erneute, erhoffte Gnade löse diese Leidenszeiten ab und söhne mit ihnen aus. —

Nicht ohne Bedacht ist wohl zu עניתנו, zu dem, was Du, Gott, uns zugefügt ימות, zu dem aber, was wir erlebt und wie wir es erlebt, zu ראינו רעה, die Bezeichnung: שנות gewählt. Ein von Gott über uns verhängter Leidenstag bedeutet ja für uns Jahre und für die Nation Jahrhunderte der Leiden.

Auch sind wohl hier mit Absicht die Leidenszeiten nicht als Summen einzelner, innerlich unzusammenhängender Tage und Jahre, — sondern als geschichtliche Begriffe, als Zeit p e r i o d e n aufgefaßt und darum durch ימות und שנות (nicht ימי und שני) ausgedrückt. —

16) יראה Immer mehr tritt das Persönliche, den Einzelmenschen in seinem Wohl und Weh Berührende zurück und das Nationale, das Geschlecht und die kommenden Generationen als „Deine Diener" und die Träger „Deines Wirkens" Begreifende in den Vordergrund. — Wie ergreifend ist die Bitte: „Laß Deinen Dienern Dein Werk sichtbar werden" im Munde unseres Lehrers Mosche, dem es nur beschieden war das Land der Verheißung aus der Ferne zu sehen!

Viel Wahrscheinlichkeit hat die Auffassung für sich, nach der nicht nur פעלך sondern auch בניהם והדרך על Objekt zu יראה אל עבדיך ist. (Vgl. ספורנו z. St.). Dein Werk, soweit es hier in der Wüste fortschreiten und im Mischkanbau sich verkörpern kann, werde dem lebenden Wüstengeschlechte sichtbar. Aber auch die Gottesherrlichkeit, wie sie später im Gotteslande und Israelsreiche die Kinder eines goldenen Zeitalters wie das eines Josua, einer Debora, eines David und Salomo umschweben und erheben wird, auch diese möge, in ihren Anfängen erkennbar, dem lebenden Geschlechte zum Bewußtsein kommen.

17) ויהי נעם Nach einer Tradition, angeführt von Raschi z. St. und zu II. M. 39, 43, war dies der Segensspruch, mit dem Mosche das vollendete und durch ihn aufgerichtete Gotteszelt zur heiligen Benutzung weihte. פעלך in V. 16 bedeutet das Gesamtwerk, wie es nach Gottes Plan und Spruch eine Vollendung darstellen soll. So wurde Mosche, und durch ihn dem Meister Bezalel und seinen Gehilfen, das משכן in seiner Vollendung gezeigt, (II. M. 25, 40 und 27, 8), und darauf folgte die entsprechende Einzelarbeit = מעשה ידינו, um das gebotene Werk zu fördern und zu vollenden. — Wie es mit dem Mischkanwerk ging, so geht es mit dem Lebenswerke des Menschen im einzelnen und des Volkes im allgemeinen. Das Ziel des Werkes, in dem dieses seine Vollendung findet, ist von Gott bestimmt. Des Menschen Aufgabe ist es jedoch mit seiner Hände Arbeit dem bestimmten Ziele zuzustreben, sodaß durch die Übereinstimmung der einzelnen Teile mit dem Ganzen ein harmonisch einheitliches Werk entstehe. Diese liebliche Harmonie wird mit נעם ה׳ bezeichnet, und diese ists, die Mosche auf Israels Nationalwerk herabfleht.

Hoch über uns waltet die Gottesbestimmung. Durch sie ist unser ganzes Können gemessen und unser Händewerk festgelegt und innerhalb der ihm zugewiesenen Grenzen des Möglichen und nach Gottes Willen Notwendigen gegründet.

Dies ist durch: ומעשה ידינו כוננה עלינו ausgedrückt.

Dennoch bleibt unserem subjektiven Wollen, Streben und Arbeiten ein weiter Spielraum.

Was Gott in der Idee als vollendet hingestellt und unserem Lehrer Mosche als das Ideal des Mischkanbaues gezeigt, daran sollten Israels kunstsinnige Meister arbeiten, um durch das in Wirklichkeit Geschaffene das Ideal zu erreichen. Und ganz dieselbe Aufgabe fällt „uns" den Dienern Gottes, beim Aufbau unseres Lebens zu. Das Lebenswerk ist nach Plan und Strich gezeichnet und Mosche, dem Lehrer Israels, auf dem Sinai übergeben. Die Lebenskünstler, Mann für Mann, haben danach sich zu richten und ihre Lebensarbeit einzurichten. So ruht auf unserem Lebenswerke, wie einst auf dem משכן, die liebliche Huld Gottes נעם א׳!

Kap. 91.

Allgemeines:

Auf der Schwelle dieses Psalmes lagert das — Geheimnis. — So viel Geist aufgewendet worden ist, um zu erraten, ob der in der „Umhüllung des Höchsten" Sitzende, יושב בסתר עליון, ein Mensch aus Fleisch und Blut, und wer dieser Mensch sei, ob Mosche, oder Josua oder das ganze Volk Israel in einer Person verkörpert — oder ob nicht Gott selbst dieser עליון, sei, der das Mischkan zu seiner Wohnstätte auf Erden erwählend יושב בסתר ist — alle diese und noch andere geistvolle Versuche waren und sind nicht imstande das Geheimnis von der Schwelle des Psalmes zu bannen. Überdies hat gerade hier der Geist der Agada diese Umhüllung, סתר, und die Person, die die Umhüllung birgt, mit ihren feinsten in einander laufenden Fäden umwoben, sodaß wir es von vornherein aufgeben, die Tendenz des Psalmes an der Hand gesicherter Geschichtsdaten oder ethischer Grundsätze mit Bestimmtheit festzustellen, und uns mit dem bloßen Ahnen der diesem Psalm innewohnenden großen Bedeutung begnügen.

Wir können es mit dem einfachen פשט in diesem Psalm schwer vereinbar finden, daß an der Spitze desselben die das Wesen Gottes charakterisierenden Namen: עליון, שדי, ה׳ in aufsteigender, den Fortschritt menschlicher Erkenntnis bezeichnender Linie uns zu unserer Orientierung über die Entwickelung des menschlichen Begreifens der Gotteseristenz dienen sollen. —

Nach Raschi richtet sich die Anrede des Psalmisten an jeden, der ihn hören und von ihm lernen will: לכל אחד ואחד הוא אומר יושב בסתר עליון.

Auch die Annahme, der in der Gotteshut Sitzende sei der Psalmist, hier משה רבנו, selbst, der seinem Volke und Jedem im Volke die große Lehre des Vertrauens ans Herz lege, hat viel für sich, namentlich wenn man den Anfang dieses Ps. mit dem Schluß des vorhergegangenen Ps., der, wie wir gesehen, auf die Errichtung des Mischkan Bezug hat, in Verbindung bringt. (Vgl. Michael Sachs, Psalmen.) — Diese Annahme findet auch im Midraschworte eine Stütze, das in בצל שדי einen Hinweis auf den dreimal vierzigtägigen Aufenthalt Mosche's auf Sinais Höhen zum Empfange des überlieferten Thorawortes erblickt. —

Unser Psalm lehrt, was es heiße auf Gott hoffen stets und in allen Lagen, und wie solches Hoffen die Kraft und den Mut verleihe dem Würgengel der Pest zu widerstehen und den Leu und das Ungeheuer zu besiegen.

Nach dem Talmud שבועות פ״ב war dieser unser Psalm mit aufgenommen unter die „Dank- und Weihegesänge", die an jeder Ecke und an jedem hervorragenden Platze in Jerusalem angestimmt wurden, so oft durch die Sanhedrin zur Vergrößerung des h. Stadtgebietes ein Stück des „gemeinen" Außenlandes diesem Gebiete einverleibt wurde. Ein solcher Zuwachs galt als dem Gemeinen für's Heilige abgerungen, und da sollte auf dem Wege zum Heiligtum dieser mit יושב בסתר עליון beginnende Psalm, dieser שיר של נגעים oder שיר של פגעים, wie er von den Weisen genannt wird, angestimmt werden, damit alles, was die Seele zum Gemeinen stimmen und durch Furcht und Bangen niederdrücken kann, verscheucht, und dem vertrauensvollen Aufschwunge zur Gottesnähe die Freiheit gesichert werde. (Vgl. die Bemerkung des מהר״שא zu שבועות פ״ב.)

Aus ähnlichem Grunde wird dieser Ps. יושב בסתר gebetet, wenn man nach einem Begräbnisse die Gräberstätte verläßt, um sich der Stadt der Lebenden zuzuwenden.

Es soll auch hier der trauerhaft düstern Stimmung etwas, nämlich der Mensch selbst, mit seinem Wollen und Streben für ein heiligem Zwecke dienendes Leben abgerungen werden. Mit jedem Schritte von den Gräbern hinweg erobert sich der von Trauer Gebeugte, von Wehmut Erfüllte Terrain für's Heiligtum, für das Leben nach Gottes Willen. Darum begleitet den von der Totenstätte dem Leben Zuschreitenden dieses שיר של נגעים und שיר של פגעים. Wahrlich, ein schöner Brauch!

Und was der „Gottesmann" dem also Vertrauenden verheißen, das bestätigt von V. 14—16 ein Spruch Gottes. —

Einzelnes:

1) ישב Das futurale יתלונן zeigt die stetig sich wiederholende Tätigkeit an, wie in ככה יעשה איוב כל הימים (Hiob 1, 5). Hier drückt יתלונן überdies das Streben aus, das Verweilen im Schutze des Höchsten, ישב, auch für die Nachtherberge — לון — auszudehnen.

2) אמר Bereits an anderer Stelle haben wir an Belegstellen dargetan, daß auch im Hebräischen im Monologe die Anrede an sich selbst in der zweiten Person zulässig sei. Der Monologführende tritt gleichsam aus sich selbst heraus und stellt seine eigene Person dem Redenden, das ist sich selbst, gegenüber. (S. unsere Bemerkung zu Ps. 17, 3—4:)

Demnach würde mit diesem אמר ein solches Selbstgespräch eingeleitet. Wir müssen gestehen, die ganze Anlage des Psalmes mit der tief verborgenen Nische unter der Umhüllung, im Schatten des Höchsten, des Allmächtigen, diese stillen unenträtselten Dunkelheiten, über welchen Himmelslichter ineinanderfluten, und mitten drin der Mensch, nichts als nur Mensch, wenn auch Gottesmann, sinnend über das dunkle Rätsel, genannt: der Mensch, und von dem Lichte aus den Höhen saugend — all dieses ladet den Sänger, dem gottgeliebte Töne in der Harfe schlummern, zum Selbstgespräche ein.

In solch heiliger Atmosphäre will der Gottesmann reden zum Gottesmanne — zu sich selbst!

3) כי הוא Vor der Falle, ausgespannt, vor der Pest des massenhaft herabstürzenden Verderbens — rettet er dich.

דבר הוות bewahrt פח יקוש gegenüber in mehrfacher Beziehung seine Eigenart. Die Falle = פח ist von Menschen aufgestellt und fängt durch die angewandte List von Fall zu Fall = יקוש. Die Seuche = דבר ist ein Elementarereignis und tritt in massenhaften plötzlichen Erkrankungen, denen der Tod wie vom Himmel herabstürzend folgt, auf. Dieses Massenhafte und Herabstürzende wird durch הוות ausgedrückt.[1])

Auch dort wo הוות, in moralischer Übertragung des Verderblichen, Betrügerei bedeutet, haben wir an ein vielgeschäftiges „Getue" zur Täuschung zu denken. — Während hier durch הוות der epidemische und stürmisch hereinbrechende Charakter des דבר gezeichnet wird, ist in V. 6 in מדבר באפל יהלך, im Gegensatz zu dem am Tage fliegenden Pfeil und dem am Mittag verheerenden

---

[1]) Vgl. לשלג יאמר הוא-ארץ (Hiob 37, 6). Vgl. Ps. 57, 2; 94, 20; Spr. 19, 13; Hiob 6, 2 u. 30, 13. Aus all diesen und noch andern Stellen geht das Überstürzende und Massenhafte des Verderbens als die charakteristische Bedeutung des הוות hervor.

hitzigen Fieber, das stille unheimliche Einschleichen der Seuche im Dunklen geschildert.[1])

4) באברתו Die Schwinge leiht Er dir zum Schutz und zum Schwung, und du erlangst tief innerlich das Gefühl der Zuversicht unter seinen Flügeln. All dies wirkt Seine Treue, sie ist dir ein Schild und ein dich ganz umhüllender Schirm, צנה ומחרה.

5, 6, 7, 8) לא - מדבר - יפל - רק Nach Kimchi erhält hier der am Tage dahinfliegende Pfeil מחץ יעוף יומם die besonders gefährliche Wirkung, weil seine scharfe Spitze mit einer Schwungfeder = אברה versehen und dadurch imstande ist die Flugbahn in der ihm bestimmten Richtung zu durchschneiden. Dieser beschwingte Pfeil erhält aber auch als Bild hier besonderen Reiz, weil eine andere mächtige Schwinge, die im vorhergehenden V. durch באברתו יסך לך bezeichnet worden, dich vor dem fliegenden Pfeil schützt. — קטב, der Stammsilbe קט entsprechend = eine Krankheit, die wütend, das Leben abschneidend, aber nicht gerade epidemisch als Seuche auftritt, während דבר, entsprechend dem Wurzelbegriffe דבר = reihen (von Viehherden, Bienenschwärmen — דברה — und Worten gebraucht) die die Menschen reihenweise dahinraffende Seuche bedeutet.

Der Rechten, ימינך, die die Hauptkraft aufzubieten, aber auch den stärksten Angriff auszuhalten hat, entspricht רבבה als Bezeichnung der im Kampfe Fallenden, während auf die schwächere Seite, צדך, die kleinere Zahl, אלף, entfällt. Was dir zur Seite steht oder fällt berührt dich selbst nicht. Du stehst, dem Verderben unnahbar, fest. — אליך לא יגש. — רק בעיניך תביט Nur mit deinen Augen blickst du hin und so siehst du die Vergeltnng an den Bösen. Dieses einschränkende „רק" will die niedrige Rachegier und Schadenfreude ausschließen. Die gewöhnliche Auffassung dieser Stelle, als sollte gesagt sein: „Du brauchst bloß mit deinen Augen hinzuschauen und du siehst die Vergeltung des Bösen" scheint uns etwas banal.

Wir möchten auch in dem ותבט עיני בשורי Ps. 92, 12 denselben Sinn wie in unserem רק בעיניך תביט finden und die Augenweide des Schadenfrohen auch dort ausgeschlossen wissen.

---

[1]) Eine bibelkritische Emend. von דבר הוות in דבר הוות (mit Schewa unter dem ד) (Ehrlich, Psalmen) ist ebenso unbegründet wie unzulässig.

Es ist ein geistiges Schauen, das den Triumph des erhabenen, von dir getragenen und hoch gehaltenen sittlich rechtlichen Ideals über Gemeinheit und frevelnde Böswilligkeit genießt. Dein leidenschaftliches Empfinden hat kein Teil an diesem Genusse. Es ist שלמת רשעים das Vergeltungsrecht, das nach vielen Jahren — Jahrhunderten vielleicht, nach Gottes Spruch an den רשעים sich vollzieht. Du erblickst es von dem hohen Standpunkte aus, auf den die Lehre deines Gottes dich gestellt, als ש ל מ ה, als die in ihrer Abgezogenheit von persönlichem Wollen und Wünschen sich Geltung verschaffende Idee der höchsten Weltleitung. Daher die besonders hervorgehobene Form völliger Abstraktion in שלמת רשעים. — Diese Form finden wir auch in II. M. 28, 27: ומלאת בו מלאת אבן. Dort hat das Wort ebenfalls die Bedeutung des Füllens überhaupt und drückt, analog unseren שלמת, das Prinzip in abstraktem Sinne aus.

9) אתה — כי Denn so und nicht anders muß sich mir die Weltordnung und Weltvergeltung darstellen in einer Welt, die für mich durch Dich, Gott, allein ihren Halt hat, in der Du, Gott allein mein Schutz bist, in einer Welt, in der Du der Höchste bist und der feststehende Pol aller und jeder Bewegung im Natur- und Geschichtsleben עליון שמת מעונך! Es liegt nahe, daß dieses עליון und מעונך an das מ ע ו ן אתה היית in Ps. 90, V. 1 und das יושב בסתר עליון in unserem Ps. V. 1 anklingt. —

10, 11, 12, 13) לא תאנה - כי - על - על שחל Die in fast wesenlos idealer Abstraktheit aufgefaßte Weltleitung durch Gott schließt nicht aus das persönliche Eingreifen Gottes in alles und jedes und die individuelle Beziehung des Geschöpfes zu seinem Schöpfer, des Gott vertrauenden Menschen zu seinem Schutzherrn. Hat ja dieser Höchste, in aller Bewegung und allem Wechsel Stetige, Ruhende יתי Seine Sendboten, מלאכיו, die vielnamigen Kräfte alle, die in Seinem Dienste stehend, von Ihm auf deine Wege, auf a l l e deine Wege entboten werden, dich zu hüten, daß nichts durch Z u f a l l zu deinem Schaden geschehe לא ת א נ ה אליך רעה und keine i n d e r N a t u r l i e g e n d e Plage deinem, speziell d e i n e m Zelte nahe. Dieser höchste Weltengott läßt durch Boten Seines Willens dich aller Wege und Stege auf Händen tragen, und Er hat im Auge deinen Weg, deinen Fuß und jeden Stein, an dem dein Fuß anstoßen könnte. So ziehst du, Gott vertrauender

Menſch, und du, von Gott getragenes Volk, deines Weges, der Gott gefällt, und zertrittſt das wilde Getier, das dir den Weg verſperren möchte. —

14) כי בי Es iſt die Stimme Gottes, die aus den höchſten Höhen dieſes כי בי חשק ואפלטהו ruft. Ein ſolches unvermitteltes, mit keinem Worte eingeleitetes oder angekündigtes Einfallen des Gottesrufes in die — Menſchenrede verliert hier ſein Befremdliches.

Hatte der betende Pſalmiſt, hatte unſer Lehrer Moſche in ſeiner Gottgeborgenheit als ישב בסתר עליון bisher die Kraft, das aus der eigenen Herzenstiefe quillende Wort als ein an ſich ſelbſt wie an eine zweite Perſon gerichtetes Wort zu vernehmen und ſich ein Volk, ſein Volk, eine Welt, ſeine Welt, als lauſchende Umgebung hinzu zu denken, warum ſollte ihm die Kraft fehlen aus höchſter Höhe die Stimme ſeines Gottes, die ihm antworten will, zu vernehmen, ihm, dem Gottesmann, von dem Gott geſprochen: „in Meinem ganzen Hauſe treu vertraut iſt er!“

Die Verſtändnisinnigkeit des ſo ganz Gott hingegebenen, mit aller Kraft der Seele auf die Gotteszeichen harrenden Gottesdieners wird durch חשק treffend bezeichnet. Ich rette ihn und ſtelle ihn mit Macht gerüſtet auf die hohe Warte, auf der ihm des Lebens Geheimnis und ſeines Volkes ganze Zukunft aufgehen.

Er, der meinen Namen kennt und ihn über alles Weltgeſchehen im Großen und im Kleinen nennt, er ſoll im Inhalte meines Namens eine rettende, erhebende Macht finden: אשגבהו כי ידע שמי. —

15) יקראני „Er ruft Mich an und Ich antworte ihm. Um ihn bin Ich bei Drangſal, ziehe ihn heraus und ehre ihn.“

Da er Meinen Namen kennt und bekannt macht, ſo ſtehe Ich in ſeiner Trübſal bei, damit Mein Name nicht getrübt werde. Daß Ich ihm beiſtehe, iſt ſeine Rettung, אחלצהו, und daß Ich ihm antworte, iſt ſeine Ehre, ואכבדהו.

Unſere Weiſen haben aus dieſem עמו אנכי בצרה die ergreifende Lehre gezogen, daß das Leid der Gottestreuen, daß beſonders das große Leid Geſamtisraels das zur Erſcheinung kommende Weſen Gottes, die שכינה, in Mitleidenſchaft ziehe. Bei öffentlichem, vom ſchwer leidenden צבור begangenen Bußfaſten wurde darum die

heilige Lade auf den Markt hinaus gestellt, mit Asche bestreut und von der weinenden, um Hilfe flehenden Gemeinde umgeben.[1]) Ebenso sinnig, ergreifend und zugleich trostreich wirkend ist die Vorstellung unserer Agadisten, daß die שכינה das exilierende Volk Israel überallhin begleitete, wohin es von Tyrannen geführt wurde: nach Babel, Rom und nach der ganzen Welt. Mit Israels einstiger Erlösung wird sich der befreiende Gedanke der ungetrübten, von der ganzen Menschheit verherrlichten Gotteseinheit auslösen und das אהלצהו ואכבדהו sich nicht nur an dem Manne, der Israels Zukunftsgeschick geschaut, sondern auch an Israel selbst, das dieses Geschick getragen — und noch trägt, bewahrheiten.[2]) —

16) ארך „Ich lasse ihn durch Länge der Tage ersatten und lasse ihn schauen Meine Hilfe."

Die Sättigung mit Tagen bis an die späte Grenze der Lebensdauer und, an der Grenze angelangt, der Ausblick auf mein erstehendes Heil — ist's nicht, als sähen wir mit einem Schlage unsern Lehrer Mosche auf seinem Berge עברים stehen und hinschauen auf die von weitem — jenseits des Jordan dämmernde Erfüllung des von Gott verheißenen großen Heiles?

So wird auch Israel, gesättigt von Tagen und Leidensjahrhunderten seine Höhen ersteigen und dabei von Tag zu Tag den Anfang, den Beginn der in der Geschichte sich vorbereitenden göttlichen Hilfe erschauen. Alle die Gnadenzeichen, die Gott in sein Schriftwort und ins Menschenherz gelegt, damit sie mit der Sehnsucht zugleich das immer sicherer werdende Ahnen eines beginnenden Lebens nach dem abgelaufenen Erdenleben erwecken, lassen den Menschenblick — auch den im Tode erlöschenden Menschenblick das Beginnen Meiner Hülfe, Meines Heiles בישועתי

---

[1]) כדר תעניות ביצד מוציאין את התיבה לרחובה של עיר ונותנין אפר מקלה על גבי התיבה (מתני' תענית ט"ז) ולמה נותנין אפר מקלה ע"ג התיבה אר"י ב"פ כלומר: עמו אנכי בצרה (נמ' שם ט"ז).

[2]) תניא רשב"י אומר בא וראה כמה הבדין ישראל על הקב"ה שבכל מקום שגלו גלתה שכינה עמהם שנא' (ש"א ב') הנגלה נגליתי בהיותם במצרים גלו לבבל שכינה עמהם שנא' (ישעי' מ"ג) למענכם שלחתי בבלה וכו' גלו לאדום שכינה עמהם שנא' (ישעי' ס"ג) מי זה בא מאדום ואף בשהם עתידים להגאל שכינה עמהם שנא' (דברים ל') ושב ה' א' את שבותך וכו' (מגילה פ"ד ועיין שם ברש"א הידושי אגדות).

erſchauen. — Auch in Israels Galuthzeiten ſollen dieſe Gnadenzeichen nicht fehlen, die ſelbſt in traurigen, die edle Menſchlichkeit verhüllenden Begebenheiten wie im finſter drohenden Gewölk auf die Spuren der dennoch und dennoch aufgehenden, einſt hell leuchtenden Sonne hindeuten. Was ein Untergang, was ein Vergehen alles Wahren, Großen, Edlen zu ſein ſcheint, und wenn ארך ימים die Länge der Tage und Jahrhunderte darüber hingeht, Ich laſſe es Mein Volk als ein beſtändiges Werden Meines Heiles aus allem Unheil heraus betrachten. Die Knechtung und Verfolgung, das ganze Galuthweh — es iſt nicht ישועתי, allein es führt Mein Volk an ישועתי heran: בישועתי! Blicke nur hin, Mein Volk, mit dem Blicke, den deine תורה dich lehrt, und du ſiehſt es, daß dein Helfer und mit ihm die Hülfe naht!

Kap. 92.

Allgemeines:

Ein Pſalmlied für den Sabbattag, in welchem des שבת mit keinem Worte Erwähnung geſchieht. Nach Raſchi bedeutet ליום השבת beſtimmt für den שבת, d. i. dazu beſtimmt, am שבת in der h. Gotteswohnung geſungen zu werden. Doch auch ſo vermiſſen wir im Pſalme ſelbſt den Namen der Sabbatbraut, die durch dieſe Hymne verherrlicht werden ſoll. (Vgl. unſere Bemerkung zu Pſ. 30). Vertiefen wir uns in den Inhalt dieſes Pſalmes, ſo gewinnen wir den Eindruck, als würde der שבת ſelbſt redend eingeführt, damit uns der große Gedanke, den der שבת in ſeiner Körper- und Geiſtesfeier ausſpricht, zum inneren Bewußtſein komme. —

Fanden wir im vorhergehenden Pſ. 91 am Eingange das Geheimnis lagern und die Rätſel des Weltſyſtems hinweiſend auf Ihn, den Höchſten, „עליון", in deſſen Hand die Löſung liegt, ſo ertönt in unſerem Sabbatliede der erſte Akkord Ihm, dem Höchſten ולזמר לשמך עליון, der am שבת die Ruhe ausgegoſſen über die Welt, über die Menſchen und die Zweifel und Fragen, die ſtürmiſch ihr Inneres bewegen.

Eine geklärte Ausgeglichenheit zieht ein in die Gemüter, die das blühende Glück der Böſen und das ſcheinbare üppige Gedeihen der Gottesfeinde in Aufregung verſetzt. Unwiſſende und Toren werden in ihre Schranken gewieſen, da ſie das Werk und die Tat

Gottes nicht verstehen können. Diesem Wirken und Schaffen Gottes in der arbeitenden und ruhenden Natur, dem Walten und Richten des Allmächtigem, der seines Dieners Ruhm hochhebt wie „das Horn Reems" — ihm klingt das Loblied, begleitet von zehnsaitigem Psalter, und dieses Loblied verkündet: שבת! Diese Vollendung ruft uns in die Seele: שבת! ohne daß der Laut sich der Luftwelle mitteilt. Und da das Universum sich zum eingehegten, umfriedeten Gottesgarten gestaltet, in dem alles und jedes an seinem gehörigen Platze, und in dem der Fromme, der Gottesmann wie Palme und Zeder grünend, blühend hochragt, da ruft es zum Schlusse allen gottgeschaffenen Wesen zu:

„All dies will melden, daß gerade ist der Ewige, mein Hort, und kein Tadel an Ihm!"

Wer läßt diesen Ruf ergehen?

Das tut der שבת!

Sehr sinnige Worte der Agada deuten darauf hin, daß sie diesen Psalm, entsprechend dem von uns Vorgebrachten, als eine vom שבת gehaltene Ansprache an die ruhende, Gott feiernde Welt auffassen und also mit dem ליום השבת׳. gewissermaßen dem שבת-Tage die — Autorschaft dieses מזמור שיר zuschreiben. —

Der Agadist R. Lewi weiß nämlich folgendes zu berichten: [1])

„Als der erste Mensch seine erste Sünde beging, da trat der שבת für ihn als Verteidiger auf. Adam nun, die Heilesnacht des שבת erkennend, wollte diesem in einem dem Sabbattage gewidmeten Psalmliede eine Hymne singen. Da sprach der שבת zu Adam: Mir willst du eine Hymne singen? Nicht so, sondern ich und du, wir wollen zusammen dem Heiligen g. s. E. eine Hymne anstimmen, wie es auch heißt: gut ist's, dem Ewigen zu danken!"

Ganz diesem Gedankengang folgend verherrlichen wir im Sabbattgebete diesen erhabenen, allwöchentlich bei uns einkehrenden

---

[1]) א״ר לוי כשעבר אדם על צוויו של מקום ישב לו בדין לספק לו וכו׳ בא יום שבת נעשה לו כניגור ואמר לפני הקב״ה רבון העולמים בששת ימי המעשה לא נענש אדם בעולם ובי אתה מתהיל, זו היא קדושתי זו היא מנוחתי, ובשביל השבת ניצל מדינה של גיהנם. ביון שראה אדם בחה של שבת בא לומר היבנון לשבת מזמור שיר ליום השבת. א״ל השבת לי אתה אומר היבנון, אני ואתה נאמר היבנון להקב״ה שנא׳ טוב להודות לה׳ (שוח״ט ופרקי דר״א פי״ט).

Gaſt mit den Worten: „und der Sabbattag ruft es lobpreiſend aus: Pſalmlied des שבת-Tages!"
ויום השבת משבח ואומר מזמור שיר ליום השבת! (תפלת שבת).

Einzelnes:

1) מזמור Jn der doppelten Bezeichnung מזמור שיר, in der שיר das Grundwort bildet, liegt wohl die Vorzugsgabe, die auch in der Sangesfeier dem שבת vor anderen Tagen gereicht wird. Vgl. שוח״ט, wo es heißt: א״ר יצחק כל עיסקא דשבתא כפול עומר בפול וכו׳. — Jm תרגום ירושלמי wird dieſe Verdoppelung noch beſonders kenntlich gemacht durch die Überſetzung des מזמור שיר mit: שבחא ושירא די אמר אדם קדמאה על יומא דשבתא.

Mit שיר ליום השבת iſt ausgedrückt, daß dieſer מזמור uranfänglich zum Feierlied des שבת beſtimmt, alſo das Sabbattlied par excellence iſt. —

2) טוב Der tief innerlich gefühlte Dank gibt ſich im rhythmiſchen Geſange eine Form, wie er für das unbegreifliche und ungreifbare Weſen ה׳ in einem Namen für dieſes Weſen eine Form ſucht: ולזמר לשמך עליון. —

3) להגיד Beim Erwachen am Morgen beſtrahlt uns die Gnade Gottes, und in den Nächten hält uns der Glaube an Deine Treue aufrecht, in der Erwartung dieſes Morgenſtrahls. All den Nächten folgt ein nachtloſer — Morgen.
מזמור שיר ליום השבת א״ר לוי שלא שמש בו אפילה אתה מוצא בכל יום ויום כתיב ויהי ערב ויהי בקר ובשבת לא כתיב בו ערב וכו (שו״חט).

Jn der Schöpfungswelt tut die Nacht die Vorarbeit für den Tag. Was in der Nacht keimt, ſproßt und emporſtrebt, das bringt die Sonne an den Tag. So beendet in der Woche jeder Tag, was der frühere begonnen hat. So vollzieht ſich das Tageswerk eines jedes Tages. Nur der שבת iſt die Ausnahme, denn der שבת iſt kein Werktag. Was wir dem שבת zu Ehren zu bieten haben und die körperlichen Genüſſe, die wir uns zu ſeiner Feier bereiten wollen — dieſe bedürfen der Vorbereitung מחול לקדש. Was aber שבת קדש uns bieten will und ſoll kennt keine werktätige Vorbereitung. Jm Gegenteil, שבת קדש mit

seinem geistigen Schaffenswerke ist, indem er uns innerlich umschafft, Vorbereitung für Wochen und Jahre — für's ganze Leben. Hierin ist שבת, Vorbild des einstigen Tages der גאולה, der auf die Werktage und Jahrhunderte des Galuth — שיעבוד גליות — folgen wird!

Die אמונה in den Nächten — sie läßt uns den Schlaf suchen und finden für den ermüdeten Leib und die Erholung für den angestrengten Geist. Hoffen wir es ja mit Zuversicht, daß durch Gottesgnade uns am Morgen das neugestärkt erwachte Leben wiederkehrt: חדשים לבקרים רבה אמונתך (איכה ג׳). (Vgl. Raschi z. St. und im ס׳ הפרדס).

Welche Mahnung und welcher Trost liegt hierin für das im Galuth ermattende Israel!

4) עלי-עשור Cb הגיון hier den Namen eines Instrumentes oder „das sinnende Denken" bedeuten will, war Raschi und andern Interpreten zweifelhaft. Es kann ein Instrument gegeben haben, dem der Künstler Töne entlockte, die in leisem — gedankenhaften Erklingen an die Denkarbeit gemahnten.

הגיון בכנור kann einheitlicher Begriff sein und hier die — geisterhafte Eigenart des Spieles bezeichnen wollen. כנור wäre demnach hier das führende Hauptinstrument. So würde es sich sehr einfach erklären, warum es hier עלי הגיון בכנור und nicht ועלי הגיון heißt. Mit diesem עלי הגיון בכנור wird eben der Charakter des eigenartigen Spieles angegeben. —

Kimchi scheint der oberwähnten Auffassung zuzuneigen: Er sagt nämlich:

והגיון הוא נועם השיר באומרם אותו על הכנור.

Er erblickt die Lieblichkeit darin, daß Lied und Musik völlig zusammenstimmen, sodaß die Musik dem Liede wie die Sprache dem Gedanken dient. —

5) כי Das Werk, das vom Meister vom Anfange bis zum Ende überdacht und als ein Fertiges gedacht ist = פעל, erfreut den Betrachtenden, der in den groß angelegten Plan des Werkes nach Anlage und Ziel sich vertiefen und einen wenn auch unsichern Begriff vom Gesamtganzen erlangen kann.

Wenn sodann durch die Einzelarbeiten = מעשי יד das Werk gefördert wird und in ihnen die dem ganzen Werke zugrunde liegende Idee nach und nach zu Tage tritt, sodaß Teilarbeit

und Geſamtwerk einheitlich übereinſtimmen, da erfüllt dieſe Harmonie den Betrachtenden mit laut ausbrechender Freude.

Wie nun erſt da dies Dein Werk iſt, o Gott! פעלך, und ich demſelben mit freudig ahnungsvollem Verſtändnis gegenüberſtehe ה׳ כי שמחתני בפעלך, und da Plan und Ziel Deines Geſamtwerkes ſich in den Einzelgeſchehniſſen im Natur- und Geſchichtsleben, in מעשי ידך enthüllen, da löſt das Erkennen und Wiedererkennen des Ganzen aus den Teilen Jubeltöne aus, und das שמחתני ſteigert ſich zum ארנן!

Daß Du, o Gott, mich Dein Werk ahnend erfaſſen ließeſt, war eine Gabe Deiner Hand, Deiner dem gläubigen Empfänger zuteil werdenden Lehre, und — Du erfreuteſt mich, שמחתני. Daß ich in Deiner Waltung in den Erlebniſſen, die ich täglich und ſtündlich als Deiner Hände Arbeit erlebte, das Ahnen Deines Werkes und den Glauben an Deine Lehre beſtätigt fand und finde, das iſt meine ſubjektive Offenbarung, und — ich will jubeln, ארנן!

6) מה Wie groß ſind Deine Tatenoffenbarungen, Gott! wie ſehr tief Deine Gedanken!

Nur wem dieſe Taten ſich zum Werke fügen, wie die einzelnen Bauſteine zum Bau, dem ſind ſie groß; für ihn hat das ſcheinbar Oberflächliche, Unzuſammenhängende eine Tiefe und in der Tiefe Gedanken — Deine Gedanken, עמקו מחשבותיך!

7) איש Dem Unwiſſenden = בער entſpricht לא ידע und dem Unvernünftigen = כסיל entſpricht לא יבין.

Sie haben keine Kunde von den Gottestaten, und hätten ſie ſie, ſo würden ſie den Faden geiſtiger Verbindung nicht finden, der die Taten zum Werke — מעשי ידך zu פעלך in die richtige Beziehung ſetzt, jene Beziehung, die das Gotteswalten zu einem einheitlich beſtimmten machen und — את זאת bilden. —

8) בפרח Wie dem Unwiſſenden und Vernunftloſen das Verſtändnis abgeht für das Tun und Wirken Gottes, ſo fehlt ihnen die weiſe Erfahrung und die Urteilsreife in Bezug auf Wohl und Weh der Menſchen.

Dem בער erſcheint alles als Menſchenglück, was ſprießt und blüht, wenn es auch dem Graſe gleich, ohne eine edle Frucht zu zeitigen, bald dahinwelkt, und er weiß es nicht, daß es ſo viel Scheinglück gibt, das des Unerfahrenen Auge blenden kann.

Der כסיל hat die Urteilskraft nicht, um zwischen Vergänglichkeit und Ewigkeit zu scheiden. Ihm fehlt der Begriff eines ewig unverwüstlichen Seins, das die Idee der Wahrheit bedingt, und so fehlt ihm der Begriff der ewigen Vernichtung, die das Los der Lüge sein muß.

9) ואתה „Und Du — hoch — ewig — Gott!"

Es ist, als ob der Psalmist seinen Satz so kurz wie möglich fassen will, um all das Niedrige und nichtig Vergängliche, das das Denken und Empfinden des בער und des כסיל erfüllt, so schnell wie möglich abzutun. —

Hieraus erklärt sich auch der adjektivische Gebrauch des Wortes מרום (ohne Präposition) an dieser Stelle. Es soll eben der aphoristische Charakter dieses Verses hervortreten. —

10) כי הנה Mit dem jäh abschließenden ואתה׳, ist die Abrechnung Gottes mit den רשעים und פעלי און sowie die Aburteilung ihrer Bewunderer, des בער und des כסיל, — fertig. Es folgt das Resumé des Psalmisten und die Konsequenz, die er, indem er sich den איבי ה׳ und den פעלי און gegenüberstellt, für sich selbst und für den צדיק im allgemeinen zieht. —

Mit der Verdoppelung des כי הנה איביך soll betont werden, daß es sich nicht um persönliche Feindschaft, sondern um „Deine Feinde, Gott" handle. Deinem ewigen Sein entspricht die gänzliche Vernichtung dieser Feinde. Deinem im Wirken und Tun, in פעלך und מעשי ידך einheitlichen Walten kann nur der Zerfall, die Auflösung der Übeltäter in ein prinziploses Nichts gegenüber stehen.

11) ותרם Im Gegensatz zu der mit יתפרדו bezeichneten Zersplitterung ist mit כראם קרני die Hoheit und Einheitlichkeit „meiner" Macht hervorgehoben. Ob nun Mosche oder David oder Gesamtisrael oder auch Jeder, der den Namen צדיק, auf sich beziehen darf, mit diesem בלתי, קרני und תבט עיני gemeint sein solle, wir können es nicht entscheiden, können es aber auch sehr wohl unentschieden lassen, da mit dem in V. 14 folgenden שתולים alle diese in Frage kommenden Personen zusammengefaßt werden. —

Wenn בלתי von בלל stammt, wie dies seiner Form nach zu sein scheint (analog הנתי von הנן, נגתי von נגן u. v. a.), und Ausdruck für eine Salbung sein soll, so dürfte wegen der aktiven Form des Wortes an die Salbung Aharons durch Mosche zu

denken ſein, die in Pſ. 133, 2 ſo rührend geſchildert wird. Dann wäre in dieſem Verſe mit ותרם und בלתי des Brüderpaares gedacht, von dem der erwähnte Pſ. ſingt: הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד. Es kann aber auch mit בלתי das als Subſt. gebrauchte Inf. mit Bezug auf die erfolgte Salbung Davids angewendet und damit der wohlige Zuſtand, in dem ſich David befindet, angedeutet ſein. — Wir möchten jedoch die zuerſt gegebene Erklärung vorziehen, ſchon aus dem Grunde, weil ja unſer Pſ. zu den unſerem Lehrer Moſche zugeſchriebenen gehört.[1])

Unabhängig von der einen oder anderen Auffaſſung bleibt die Anwendung unſeres Verſes in weiterem Sinne auf Geſamtisrael und auf jeden wahrhaft Gerechten. —

12) ותבט Zur Erklärung dieſes V. möchten wir, an das zu Pſ. 91 V. 8 Vorgebrachte erinnernd, auch hier einer mehr ideellen Auffaſſung den Vorzug geben. —

13) צדיק Mit dieſem im ſing. hervorgehobenen צדיק wird den in den vorhergegangenen auf dieſe oder jene Einzelperſon bezüglichen oder doch zu deutenden Ausſprüchen das Perſönliche genommen und der gemeingültige ſentenziöſe Charakter gegeben. — Palme und Ceder leihen dem Sänger ihre Herrlichkeit für das zu entwerfende ſchöne Bild. —

14) שתולים Wie ſo oft in den Pſalmen wird auch hier das im vorhergegangenen V. gebrauchte Bild weiter entwickelt. Palme und Ceder, ſtark und blühend, im Heiligtume wurzelnd und in den Vorhöfen Blütenduft verbreitend — das ſind die Bäume unſerer Luſt und das ſind die Männer, auf die das Auge ihrer Nation gerichtet iſt.

15) עוד Es fügt ſich ein Segenswunſch an das herrliche Bild, ein Gebet für das Gedeihen und Erſtarken der mit dem Bilde gezeichneten Frommen. Mit בשיבה ſind nicht mehr תמר und ארז ſondern die צדיקים gemeint, die der Sänger beim Gebrauche des

---

[1]) Keineswegs räumen wir den Bibelkritiken das Recht ein, hier am Texte Änderungen vorzunehmen, weil nach ihrer irrigen Meinung „der Text des zweiten Halbverſes (בלתי בשמן רענן) verderbt iſt". — Wir kommen auch gar nicht in die Verſuchung die von einem ſolchen Kritiker mit großem Ungeſchick vorgeſchlagene Änderung in: גלתי בשמך ארנן (!) ernſt zu nehmen.

Bildes im Sinne hatte. Es wiederholt sich hier der in der poetischen Redeweise wirksame Vorgang, daß die angewandte Allegorie die Verkörperung des Bildes in der Sache hervorbringt und zu einer Metapher wird, in der Bild und Sache unvermerkt in einander übergehend eins werden. — Das Starke und das Liebliche, יפרח und ישגה, שתולים und יפריחו klingt an das תרם בראם קרני und בלתי בשמן רענן an, und dieser Anklang wird durch das ורעננים יהיו deutlich vernehmbar.

16) להגיד All dies will sagen: Es ist, als ob ein höherer, über der Weltgeschichte schwebender Geist das Facit des Weltgeschehens seit undenklichen Zeiten vermerkt. Am Schlusse der Weltrechnung, in der all die vielen Faktoren mitzählen, stehen gelöste Rätsel und beantwortete Weltfragen, und die Fragesteller bekunden es laut, allen Völkern, allen Menschen vernehmbar: „Gott ist gerade, Er ist mein Fels und kein Unrecht an Ihm!"

„Am Schlusse" — Israel harrt diesem Schlusse als dem verheißenen messianischen Zeitpunkte entgegen, der ihm, dem stummen Fragesteller in unsäglichem Leid, Antwort, und seinem Geist und Körper Erlösung bringen soll.

„An jenem Tage" — wie ihn Israels Propheten geschaut — senkt sich der Geist der Vollendung auf das menschliche Stückwerk herab, und Ruhe, gottgesegnete, die Menschen und ihre Welt beseligende Ruhe krönt die Arbeit der — Jahrtausende, die vor Gott nur Tage sind. — Vollendung — Ruhe — Wahrheit — Gerechtigkeit — und alles durch Dich, Gott, mein Fels!

הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא.

„Der Fels! vollkommen ist sein Werk, denn alle seine Wege sind Recht; ein Gott der Treue, und sonder Unrecht, gerecht und gerade ist Er!" (V. M. 32, 4.)

So lautet der Scheidegruß Mosche's an Israel und die Welt. — Mit seinem וישר, ואין עול, הצור stimmt er auffallend mit unserem Psalmschlusse, mit להגיד כי ישר ה' צורי ולא עולתה בו überein.

So erklang das Lied des vollendeten Mosche, und so klingt das „Sabbatlied" aus.

Kap. 93.

Allgemeines:

Im vorhergehenden Psalm verkündet es der „צדיק", verkünden es Männer, Geschlechter, die in Gottes Heiligtum erwachsen und in seinen Vorhöfen, in der Welt draußen erblühen, und verkünden es untergehende dahinwelkende Männer und Geschlechter der aufhorchenden Welt: Gott ist gerecht!

In diesem Psalm ruft es die ganze Schöpfungswelt dem Menschen zu: Gott regiert!

Mit seinen knappgemessenen, wenigen Versen steht dieser Psalm wie ein Schmuckstück da. — Gott regiert! Darob jauchzt die geschaffene Welt und nennt sich stolz den Thron des mit Hoheit bekleideten, mit Macht umgürteten Königs. Die Steigräder des Weltgetriebes stehen nicht etwa still, wie vor dem Geheiß eines Ruhe gebietenden Sabbat, sondern tun ihre Tagesarbeit unter dem Rufe: Gott regiert! Ströme aus allen Weltrichtungen stürzen herbei und überstürzen sich im Laufe ins Meer, und vom Meeresbette unten drängen die Fluten herauf, und Ströme und Meeresfluten rufen es einander zu: Gott regiert! Das vernimmt das heilige Haus Gottes, und es vernehmen es die Männer und Geschlechter, die mit ihrem Denken und Fühlen in dies Haus „gepflanzt" sind, und sie begrüßen in diesen strömenden, stürzenden, steigenden und arbeitenden Gewalten die Zeugen des Königsthrones, „Deine Zeugen", ewig waltender, ewig regierender Gott!

Dieser Psalm, den die Donnerstimmen drängenden, treibenden Weltschaffens durchtönen, hat seinen Platz nach dem Sabbatliede, und im Mikdasch wurde er am sechsten Werktage, am Rüsttage des Sabbat gesungen. — Will dieser Psalm die im Sabbatliede vernehmbaren Sphärentöne in die Weltsprache übersetzen, und will er sagen: die Arbeitswoche will an ihrem Schlusse dich ahnen und verstehen, hoher Sabbattag, und sie will bei ihrem Anfang deinen Geist der Gottesfeier ausleben?

Einzelnes:

1) ה׳ מלך Die ältesten Interpreten erblicken in diesem Verse den Hinweis auf die gewaltigen Geschichtsmomente, in welchen, wie bei קריעת ים סוף, bei der Spaltung des Meeres vor Israel, Gott selbst, in seiner Hoheit und Allmacht in den gesetzmäßigen Lauf der

Natur eingegriffen. — Diese welterschütternden Eingriffe gefährden den Weltbestand nicht, wie sie die Weltordnung nicht aus ihrem sicheren Geleise reißen, denn der Weltordner lebt, und bei ihm waren diese „Eingriffe" in die Naturgesetze vorgesehen zur Zeit, als er der Natur Gesetze und der Menschengeschichte eine Bestimmung gegeben: אַף תִּכּוֹן תֵּבֵל בַּל תִּמּוֹט. —

2) נָכוֹן Noch ehe die Welt und was sie füllt zum Throne Gottes sich formte warst Du da, Gott!

3) נָשְׂאוּ Drängen und gedrängt werden — unter diesem Zeichen vollzieht sich jede Naturentwickelung und alles Weltgeschehen. Das deutlichste Bild davon bieten die Ströme in ihrem hastigen, aber richtungssicheren Lauf. Im großen Haushalt der Natur gibt es kein Untersinken ins vergebliche Nichts. Dazu ist der Herr dieses Haushaltes zu erhaben und zu mächtig. So im fortwährenden Spiel der Naturkräfte und so in der Entwickelung der Völkergeschichte. Die gedrückten Existenzen sind aus dem Weltplan nicht ausgeschaltet, sie erheben im erlittenen Druck ihre Stimme zur Zeugenschaft für Gott, den Schöpfer und Meister des Weltplanes: יָשְׂאוּ נְהָרוֹת דְּכִים.

4) מִקֹּלוֹת „Aus den Stimmen großer Gewässer, gewaltiger Meeresbrandungen heraus ist's zu vernehmen: gewaltig in der Höhe ist der Ewige!"

An diesen Vers knüpft sich ein herrlicher Ausspruch des weisen Agadisten, den wir uns nicht versagen wollen hierher zu setzen; er lautet:

Hadrian wollte einst den Weltozean seiner Größe und Tiefe nach genau kennen. Da ließ er den Ozean jahrelang mittelst Senkschnur und Maßfaden ausmessen. Doch eine himmlische Stimme verkündete zuletzt: Wie viel Zeit und Mühe hat Hadrian verloren! Ferner wollte Hadrian wissen, wie die Meeresfluten Gott lobpreisen. Da fertigte er gläserne Schreine an, setzte Leute in dieselben und ließ sie auf den Grund des Ozeans hinabsenken. Und die Leute kamen empor und berichteten: Wir haben es vernommen, also preist der Ozean den Heiligen g. s. E.: „Gewaltig in der Höhe ist der Ewige!" (Jalk. Ps. 93[1]).

[1]) מקולות וגו' מעשה באדריאנוס שבקש לעמוד על סופו של אוקיינוס, נטל חבלים והיו משלשל ג' שנים ומהצה שמע בת קול אומר: כאלו אבד אדריאן! עוד בקש לדעת מה חמים מקלסין להקב"ה, עשה תיבות של זכוכית ונתן בני אדם להוכן ושלשלן לאוקיינוס ועלו ואמרו לו כך שמענו לאוקיינוס מקלס להקב"ה אדיר במרום ה'! (ילקוט תהלים צ"ג).

Die Weiſen wollen damit folgendes ſagen: Die wahrhaften Naturkenner kennen die Schranken, hinter welchen das Geheimnis waltet. — Dem Gottesgedanken iſt nur die unehrliche, dünkelhafte Naturforſchung gefährlich; jene aus Wahrheit und Erdichtung zuſammengewobene Truggeſtalt, die leichtfüßig über die Schaumberge der ſelbſtgebildeten Suppoſitionen dahin hüpft, bald in vorzeitliche Jahrmilliarden untertaucht, bald in unbekannte Götterregionen emporragt, die die Grenzen von Kraft und Stoff fort und fort verſchiebt und Menſchen und Affen ineinander aufgehen läßt. — Die ehrliche, gründliche Naturforſchung iſt dem erhabenen Gottesgedanken nur förderlich. Laß die Naturwiſſenſchaft nur ruhig ihr beſtes Rüſtzeug herbei holen, laß ſie ihren Jünger mit hell polierten Gläſern umgeben und durch dieſe Gläſer in die geheimſte Werkſtätte der Natur blicken, tiefer und immer tiefer. Aus der tiefſten Tiefe holt dieſer Jünger die glänzende Perle der Gotteserkenntnis herauf, denn in allen ſeinen Tiefen vernimmt er den Ruf, in den brauſende Gewäſſer, rollende Donner und ſäuſelnde Winde einſtimmen: „Gewaltig in der Höhe iſt der Ewige!“ (S. „Hermon“ S. 35).

5) עדתיך Nach Ib'n Esra ſoll mit dieſem עדתיך auf die Zeugniſſe hingewieſen werden, die durch Prophetenmund verkündet wurden. Durch ſie wird die Sprache der Natur verſtändlich. Was Himmel und Erde mit ihren Offenbarungen lehren wird erſt durch die gottgeoffenbarte und durch die Prophetenſchau in die ſpäteſte Zukunft des Volkes und der Menſchheit hinausgreifende „Lehre“ zum ſichern, auf die Betätigung des göttlichen Willens abzielenden Führer durch's Leben. — Dieſen Zeugniſſen kommt die Bezeichnung „מאד“ zu, denn ſie überragen die Denkmäler des Tempels der Natur und knüpfen den Begriff der Heiligkeit an „Dein Haus, Gott“, dem es zukommt, daß es heilig genannt werde, und daß es mit ſeinem nicht zu mißdeutenden Worte die Naturlaute übertöne und den Beſtand des Himmels und der Erde לארך ימים überdaure.

Dieſes unperſönliche „Es kommt zu“ wird, wie dies im Geiſte der hebräiſchen Sprache liegt, durch die Feminalbildung des Wortes נאה in נאוה ausgedrückt.[1])

[1]) In der Ausgabe מקראות גדולות (Baſilia) ſteht נאוה mit פתח unter dem נון. — Nach einer Auffaſſung des רד"ק ſtammt das Wort von אוה ab und bedeutet hier: Sehnſucht.

Kap. 94.

Allgemeines:

Der Psalm widerhallt vom Racheruf. Der strafende Weltenrichter wird aufgerufen gegen die Stolzen und Bösen, die das Volk niederdrücken, die an Witwen und Waisen und Fremdlingen mit Mord und Raub freveln und dabei den Gott Jakobs verhöhnen. — Der Sänger will jedoch nicht der wüsten Rachegier fröhnen, sondern er will, daß alle Menschen es wissen, daß es einen höchsten Richter und Vergelter gebe. — Darum die Selbstunterbrechungen mitten im Rufe nach strafender Vergeltung, die Zwischenpausen, wie die Vv. 8—11 und 12—14, in welchen der Psalmist mit psychologischer Vertiefung von den laut schreienden Freveltaten auf das Sinnen und Denken der Frevler übergeht; ebenso die Einkehr bei sich selbst, die Mahnungen und Tröstungen, Vv. 15—23, die sich an das Volk in seiner Gesamtheit und an alle sich vereinzelt und verlassen fühlenden von schwerem Unrecht Getroffenen wenden, um sie aufzurichten und im Bewußtsein der Gottesangehörigkeit zu stärken und zu erheben.

Der Psalm beginnt mit אל נקמות und schließt mit ה׳ אלקינו, und wir werden sehen, daß zwischen Anfang und Schluß der große Fortschritt von der negativen Abwehr des Götzenstums zur Paniererhebung des positiven Gottesglaubens, von der götterhaften Überhebung des Menschen zur erkenntnis- und demutsvollen Huldigung des alleinigen, einzigen Gottes, des Gottes Israels, liegt. Sucht man zwischen unseren ebenfalls unserem Lehrer Mosche zugeschriebenen Psalm und seinen Vorgängern einen inhaltlichen Zusammenhang, so findet sich dieser darin, daß ja auch in Ps. 92, in unserem Sabbatliede vom בער und בסיל die Rede ist, die sich durch בפרח רשעים, durch das vorübergehende Erblühen der Bösen in der Gemütsruhe und Seelenklärung, die der שבת hervorbringen will, stören lassen und nicht an die Vernichtung dieser Bösen, להשמדם, denken. Nun, an dieses dort angedeutete Vernichtungsurteil, das von Gott, dem in Ps. 93 als ה׳ מלך gefeierten Gotte, gesprochen ist, wird in unserem Psalm laut appelliert und an dasselbe werden die Zagenden erinnert. —

Unser Psalm wurde im heiligen Gottestempel, im בית המקדש, am vierten Tage der Woche von den Leviten gesungen. — Das

hatte, nach einem sinnigen Ausspruche der Weisen[1]) darin seinen Grund, weil am vierten Schöpfungstage Sonne und Mond ins Dasein traten, und weil jene törichten Sonnen- und Mondanbeter, über die Geschöpfe den Schöpfer vergessend, den leuchtenden Himmelszeigern eine selbständige Macht über den Weltlauf zuschrieben und weil sie — folgerichtig zuletzt sich selbst in götterhafte Sonnenhöhen versetzt dünkten. —

Einzelnes:

1) אל Durch den Anruf הופיע = strahle einher! wird die Racheluft, die in dem אל נקמות mit elementarer Gewalt hervorzubrechen scheint, gemildert, wenn nicht von einem höheren, über jedes persönliche Gelüste erhabenen Gefühle gebannt. Ein strahlend Licht ist der Vorläufer der Majestät, und es will nicht erbarmungslos versengen und vernichten, sondern hauptsächlich erleuchten. Darum ist ja auch zwischen das zweimalige: אל נקמות der die volle Gottesmajestät bezeichnende Name Gottes: ה׳ gesetzt. —

Es ist dies — wie die Weisen sinnig bemerken — dieselbe Majestät, die einst welterleuchtend und beglückend von Paran einherstrahlte, um dieses nun so geknechtete und geächtete Volk Israel zum Empfänger und Träger der תורה zu machen[2]).

2) הנשא Erhebe Dich, Richter der Erde! Die Erhebung ist passiv ausgedrückt. (Wie überhaupt activ nur im התפעל gebräuchlich). An sich ist Gott stets der Allerhöchste. Nur von den Menschen wird der Gottesbegriff hoch und höher emporgehoben, jenachdem diese sich als die Träger der Gottesidee und als solche in ihrem Bewußtsein gehoben fühlen.

Die Vergeltung möge aus den Höhen des Richters auf die Stolzen sich niedersenken, um den Stolz herabzudrücken. Darum השב על.

---

[1]) שנו רבותינו ברביעי מה אומרים אל נקמות ה׳ על שם שברא חמה ולבנה ועתיד ליפרע מעובדיהן: (ר״ה פ״ג).

[2]) אל נקמות ה׳ אל נקמות הופיע: אמר עולא שני הופעות הללו למה אחת לטובה ואחת לרעה לטובה דכתיב (דברים ל״ו) הופיע מהר פארן ואחת לרעה דכתיב אל נקמות ה׳: (ברכות פ״ה וסנהדרין פ״א).

3) עד מתי Aus welcher unendlich lang scheinenden Periode der Leidenszeit dieses עד מתי, wie lange noch? ertönt — wer möchte dies bestimmen. Es hat für die früheren und noch mehr für die späteren Galuthzeiten seine Berechtigung und wohl auch seine Geltung.

4) יביעו Die quillende und fließende Rede der Gewalt steigt stufenweise, bis sie den Gewalthabern und Gewalttätern zu Kopfe steigt, bis sich all die kleinen und großen Übeltäter in die gottvergessene Prahlerei „hineinreden:" יתאמרו כל פעלי און. —

5) אלמנה Indem sie Dein Volk zertreten, drücken sie Dein Erbe, das ja dieses Volk bewahrt, nieder.

6) עמך Der Männermord ist schon mit עמך ה׳ ידכאו bezeichnet. So bleibt die hilflose Witwe und der Fremdling, die keinen Annehmer haben, weder im In- noch im Auslande, dem Schwerte der Ruchlosen verfallen. Sie töten sie unter irgend einem erlogenen Vorwande — יהרגו — und den Waisenkindern gegenüber ist auch der Vorwand unnötig. Diese werden vom Massenmord dahingerafft — ירצחו. — Die haltlose אלמנה und der heimatlose גר — sie stehen hier zusammen als die Opfer eines Landes, das Männer niedertritt, Frauen und Fremdlinge tötet, nachdem es diese zu Ausländern und jene zu Witwen und beide schutzlos gemacht, und die יתומים alle, was haben sie da anderes zu erwarten als in Masse (יתומים plur.) ermordet zu werden.

7) ויאמרו Einen Gott, der für Israels gemordete Kinder ein Auge hat, gibt es nicht, und der Gott, den Jakob seinen Gott nennt, merkt es nicht — so sprachen und sprechen jene Mörder, die den Gott Jakobs nicht anerkennen, die den Söhnen Jakobs keine Mission für Kultur und Wahrheit zuerkennen, die aber im Grunde weder die wahre Kultur noch einen Gott, einen sehenden Gott kennen. —

8) בינו Jene Barbaren, die, um ihrem rohen räuberischen Beginnen einen höheren Namen zu geben, die Nationalidee als dieses „Höhere" nennen, werden hier treffend als בערים בעם angeredet. — Mit עם, wird hier der weiteste Kreis umschrieben, in welchem eine Volksidee Menschen zu einheitlichem Streben vereint und in welchem es Leute gibt, die diese Idee zu ihren niedrig selbstischen Zwecken mißbrauchen. —

9) הנטע Sehr richtig findet Michael Sachs diese Stelle ganz ähnlich in der Konstruktion mit der Stelle 1. B. M. 17, 17.

Den בערים und בכסילים soll hier der Unsinn, als ob Gott nicht sähe und der Gott Jakobs nichts merkte ad oculos geführt werden. —

„Ha! Der pflanzt das Ohr, nicht sollte er hören? Oder des Auges Bildner — nicht sollte er schauen?" und:

10) היסר „Ha! Der Züchtiger der Völker, nicht sollte er rügen? Der den Menschen lehrt Erkenntnis?" Gott in der Natur hat als Schöpfer das geschaffene Wesen mit allem was es vermag in seiner Hand und in seiner — Hör- und Sehweite. Und Gott in der Geschichte hat nicht nur die Macht zu mancher Zeit mit seiner Strafgewalt einfallend, mit seinen Donnerkeulen zerschmetternd, Völker zu züchtigen, er hat auch das Recht und den Willen zu allen Zeiten Völker und Menschen zu erziehen und ihre Handlungen und Gesinnungen zu rügen. Dazu lehrte und lehrt er die Menschen die Erkenntnis der göttlichen Waltung auf Erden.

Wir sehen es auch hier, wie der Psalmist bemüht ist, den am Anfange des Psalmes angeschlagenen strengen Ton der נקמות zu dem des יסר und des יוכיח, aus dem die Liebe des Erziehers mit herausklingt, herabzumildern. —

11) ה' ידע „Gott kennt des Menschen Gesinnungen, daß sie ein Nichtiges sind." Darum ist Er es המלמד אדם דעת, der den Menschen zur Erkenntnis anleitet, und darum läßt Er, die menschliche Irrung so lange wie möglich entschuldigend, seinen Strafen die Rüge vorausgehen. Er ist מוכיח bevor er יוסר oder gar נוקם ist. —

12) אשרי Schon im Strafen liegt ein Zeichen der göttlichen Liebe, die den Gestraften als einen unter Gottes erziehender Obhut Stehenden umfassen und ihn nicht loslassen und dem plötzlichen Verderben preisgeben will. (Vgl. Spr. 3, 12; Ps. 37, 2 und 73, 18.) Dieses Liebeszeichen leuchtet aber noch mehr hervor aus der Belehrung, die der Züchtigung vorausgeht, und aus der Lehre, die ihr nachfolgt. Es ist dies oft, ja fast stets nicht eine eigens an den Menschen ergehende abmahnende Lehre, allein sie ergibt sich aus der allgemeinen Lehre der Sittlichkeit und des Rechtes, die des Menschen Lehrmeisterin sein will: ומתורתך תלמדנו aus Deiner תורה heraus belehrst Du ihn.

13) להשקיט Dieses לו׳, bezieht sich auf הגבר׳, von dem in V. 12 die Rede war. Bedeutsam wurde der unter Gottes erziehender Obhut stehende Mann גבר genannt zum Unterschiede von dem in V. 10 und 11 bezeichneten אדם, der dort als noch unerfahren auf einer Anfangsstufe der Selbstzucht stehend besprochen worden. —

Nun, dem Manne, dem מתורתך sein Teil geworden, braucht es nicht bange zu sein vor den Tagen des Bösen[1]), er kann es ruhig abwarten, bis dem Bösewicht eine Grube gegraben wird. Treffend ist hier der abwärts führende Fortgang vom רע zum רשע, der in שחת münden muß, gezeichnet. — Wir verstehen den Sinn sehr wohl, auch wenn wir עד wie gewöhnlich mit „bis" übersetzen, was sich wegen der Präposition in מימי רע viel besser, als die Übersetzung mit „während" empfiehlt. —

14) כי לא Mit עמו und נחלתו wird hier an das עמך׳, und נחלתך׳, in V. 5 angeknüpft und das Volk mitsamt dem Gotteserbe, das ihm übergeben ist, mit liebevollem Schutz umschlossen. (Ib'n Esra z. St. Vgl. I. Sam. 17, 25 u. Hesek. 29, 5. ונטשתיך המדברה). Das Volk, sein Volk, wird Gott nicht vogelfrei recht- und schutzlos hinwerfen und den Mächten des Barbarentums und der sittlichen Verwilderung preisgeben, und sein kostbares, Israel übergebenes Erbgut, die Lehre der Wahrheit und Gerechtigkeit, wird er nicht verlassen daliegen lassen, ohne Hut und Pflege. Dem trostreichen Sinne dieser Hoffnung, die einer sichern Verheißung entspricht, passen sich die Ausdrücke: לא יטש und לא יעזב vollkommen an. (Vgl. ספורנו z. St.)

15) כי עד Mit צדק ist das Billigkeitsgefühl bezeichnet, das ohne den äußern Paragraphenzwang von innen zum gerechten Wahrspruch = משפט drängt. Es wird die Zeit kommen, in der das Rechts- und Billigkeitsgefühl von den Herzen der Menschen Besitz ergreifen wird, und das wird den wirksamsten Rechtsschutz bilden für Leben, Ehre und Besitz. Das strenge Recht wird sich nicht nur die Welt unterwerfen, sondern in dieser einen großen Rechtsstaat bildenden Welt, die Bekenner und Freunde werben, die dem einen mächtigen Zuge durchbildeter, von Wahrheits- und

[1]) Mit Sachs möchten auch wir nicht übersetzen: vor den Tagen des Unglücks. Sollte es diese Bedeutung haben, so müßte es מימי רעה heißen. Vgl. איוב כ׳דא׳ und עובד׳ פי׳ג.

Billigkeitsliebe durchdrungener Herzen folgenden משפט bereitwillig Gefolgschaft leisten werden. ואחריו כל ישרי לב. —

16) מי Die im vorigen Verse verkündete Heilesbotschaft ist kaum verklungen, die Botschaft des die Welt erobernden und die Besiegten — durch milde Billigkeit versöhnenden Rechtsgedankens, da ruft's aus der Mitte der von den Bösen Vergewaltigten und vor allem aus der Mitte Israels: Und bis dahin? Bis die Heilesbotschaft zur Wahrheit wird, wer wird mir auftreten zum Kampfe mit Uebeltätern? Im Midrasch (רבה הברכה) wird erzählt, Gott selbst habe nach dem Hinscheiden unseres Lehrers Mosche ausgerufen: עם מרעים מי יתיצב לי וגו׳ מי יקום לי. Wer wird mir nun auf Erden den Kampf gegen die Bösen aufnehmen? Erwägen wir, daß dieser selbe Ausruf hier in unserem von einer Tradition משה רבנו zu geschriebenen Psalme vorkommt, so erscheint uns die erwähnte allegorische Erzählung des Midrasch in einem besonders reizvollen Lichte.

Mit מרעים ist die Zunft der Bösen bezeichnet. Sie greifen an in offenem frechen Aufruhr gegen Sitte und Recht, und es gehört viel Mut und Kraft dazu, sich gegen sie zu erheben מי יקום לי. Die פעלי און verrichten mehr in Stille und vereinzelt als in offenen Scharen ihr Verderbenswerk, allein sie arbeiten um so dauernder und unermüdlicher mit List und Trug daran, das Wohl des Staates, der Familie und des Einzelnen zu untergraben, und es gehört große Standhaftigkeit und Ausdauer dazu ihnen Stand zu halten מי יתיצב לי.

17) לולי Der vorige Vers enthielt den Ruf im Streite gegen מרעים und פעלי און. Das waren dieselben, über welche V. 4 geklagt יתאמרו כל פעלי און יביעו ידברו עתק, daß sie, „Dein Volk, Gott, zertreten und Dein Erbe niederdrücken."

In unserem Verse meldet sich der Kämpfer, der es für uns ausfechten will und „ich", das ist das niedergetretene Volk, erkenne diesen Kämpfer und Retter. Ohne ihn und seinen göttlichen Beistand zählte ich nicht nur zu den Toten, sondern alles, was meinem nationalen Dasein Wort und Berechtigung gibt, wäre in die Stille der Nichtigkeit und der Vernichtung gebettet. שכנה דומה נפשי ist hier ähnlich wie ודמיתי אמך (Hos. 4, 6) aufzufassen. (תרגום übersetzt dort: ואבהית כנשתכון. Vgl. ראב״ע z. St.).

18) אם Dieses „Wanken des Fußes," מטה רגלי, will viel mehr bedeuten als ein Unterliegen im Kampfe mit dem von außen

andringenden Feinde. Hier ist von einem Kampfe im Inneren die Rede. Es gab und gibt Momente, in welchen ich, das Volk Israel, den Boden unter meinen Füßen weichen fühlte und fühle, auf dem allein ich mit meinem Gotte und meinem Lebensgehalte sicher stehen kann. Wenn ich meine Unsicherheit fühlte, wenn ich sie an den Symptomen meines Denkens und Wirkens erkenne, sie mir gestehe — אמרתי — und an meine Besserung denke, so ist dies schon das erste Zeichen Deiner mich in meiner Selbsterziehung stützenden Gnade[1]).

19) ברב Von neuern Erklärern wird hier רב für „Streit" genommen und die Stelle übersetzt mit: im Streite meiner Gedanken. Die alten Erklärer ראב"ע und רד"ק sowie das תרגום jedoch übersetzen ברב mit: in der Vielheit = wenn sich häufen. Der Sinn bleibt derselbe, denn die Vielheit bedingt, indem sie die Einheitlichkeit des Denkens ausschließt, den Widerstreit der Gedanken. Jedenfalls soll mit diesem ברב שרעפי das משה רגלי die im vorhergehenden V. erwähnte Unsicherheit des Schreitens begründet werden. —

Daß שרעפי = שעפי = meine Gedankenzweige soviel wie Gedankengänge bedeutet, ist mit Hinweis auf שבט und שרביט = Stab, Szepter mit Eliminierung des ריש bereits von Gesenius (Lehrg. S. 863) und, nach ihm, von Hirsch (Psalmen) bemerkt worden.

תנחומיך „Deine Tröstungen umkosen meine Seele." Mit diesen Tröstungen sind zunächst die in die späte Zukunft hinausreichenden Verheißungen gemeint, die Gott seinen Propheten für sein Volk auf die Zunge gelegt. Diese sind stark genug, dieses Volk über den Jammer der Gegenwart empor zu heben. Unter תנחומיך sind aber auch in weitern, oder vielmehr höherer Linie die — Trostesgründe zu verstehen, die Dich selbst, o Gott, in deiner unerreichbaren Erhabenheit dem Deine Alleinherrschaft antastenden Mitbewerber der götterhaften Frevler und Narren entrücken. Finden wir ja wiederholt auf Gott den Begriff נחם angewendet; so in נחמתי, וינחם ה' u. v. a. wo überall das Sichselbstgenügen Gottes ausgedrückt werden soll. Diese Trostesgründe sind auch uns Gründe des Trostes. So auf-

[1]) וז"ל הראב"ע וז"ל: אם חשבתי בלבי ופחדתי אולי תמוט רגלי ידעתי כי יסעדני ולא אמוט.

gefaßt stellt sich der natürliche Übergang her zum folgenden, hiermit eingeleiteten Verse:

20) היחברך Kann sich Dir denn beigesellen jener Thron, auf den menschlich kleinlich listiges Getue, הוות seinen Zwergkönig setzt, damit er, von der göttlichen Majestät den Nimbus borgend — stehlend, das jämmerliche Unheil zum Gesetze präge? יצר עמל עלי חק. —

21) יגודו „Sie rotten sich zusammen gegen das Beben des Gerechten und unschuldiges Blut verdammen sie."

Die Mordbanden, die, um ihre Geldgier zu stillen, über schuld- und wehrlose Menschen — Familien — Gemeinden herfallen, sie morden und plündern, und die Sanktion des Massenmordes, der auf jenem Throne, כסא הוות, sicher erteilt wird, von dem aus der יוצר עמל עלי חק Schandbuben zu Richtern und jämmerliche Gewaltakte zum Gesetze stempelt — und die niederträchtigen Anklagen und Prozesse, die, damit der Schein des Rechtes gewahrt werde, dem vergossenen unschuldigen Blute nachträglich angedichtet und angehängt werden — müssen wir, die wir im zwanzigsten Jahrhundert leben, da nicht unwillkürlich an die „Pogrome" und ihre Sanktion von oben herab denken? ודם נקי ירשיעו Bluturteile über bereits unschuldig Gemordete, Verdammungssprüche über das Grab hinaus, das das unschuldige Blut nicht bedecken will! —

22) ויהי Solches Blut schreit auf, und Gott hört den Schrei, und Er wird mir Schutz und Zuflucht sein. Er wird es mir so gewiß sein, daß ich die von meinem Hort zu sendende Hilfe als bereits gekommen ansehe. Daher auch das Präteritum ויהי (mit **pathach**) anstatt des futuralen ויהי (mit **chirik**). —

23) וישב „Da wies Gott auf sie selber ihre Kraft zurück und ließ sie in ihrer Schlechtigkeit erstarren, er ließ sie erstarren, der Ewige, unser Gott!" Der Aufschrei des unschuldigen Blutes hat den Ruf nach Vergeltung — וישב — geweckt, und so möchte unser Psalm mit demselben schaurigen Worte, mit dem er begonnen, mit ונקמות, ausklingen.

Doch ein weiser Ausspruch der Agada hat in diese in sich schließende Kette von Rachegedanken noch ein Glied eingefügt, durch das dieser herbe in die Nachwelt hinein hallende Schluß unterbrochen wird. Nicht den Wunsch nach Rache, so berechtigt er auch sein möge, soll unser Psalmschluß verewigen, sondern die Lehre, die positive Lehre vom ewigen Gotte.

Möge diese Agadas wegen ihres tiefsinnigen, erhebenden Inhalts hier ihre Stelle finden. Sie lautet: [1])

„Da wies Gott auf sie . . . Er ließ sie erstarren, der Ewige, unser Gott. Geht, wir wollen jubeln dem Ewigen! Rabbi José lehrt, einem Berichte folgend: Als der erste Tempel zerstört wurde, da war's am neunten Aw, und die Lewiten standen auf ihrer Tribüne und stimmten ihr Lied an: „Da wies Gott auf sie selber ihre Kraft zurück . . . Er ließ sie erstarren" — doch fanden sie die Zeit nicht mehr, um den Satz mit den Worten „der Ewige, unser Gott!" zu vollenden. Da kamen die heidnischen Völker und unterdrückten das Lied und machten es verstummen!"

So weit der merkwürdige an unsern Schlußvers sich knüpfende Bericht.

Irren wir nicht, so will uns R. José folgendes sagen:

Die Verneinung der Tyrannen- und Göttergewalten ist noch nicht der positive Glaube an Gott. Nicht mit der Vernichtung der Feindesmächte darf das Einheitslied Israels enden. Solches Ende vom Liede bedeutet noch nicht den Anfang und noch viel weniger die Vollendung Israels in der Betätigung der ihm gewordenen hohen Aufgabe. — Auch die Gottesidee kann erstarren in ihren Bekennern, wenn sie zum Dogma zusammenschrumpft, wenn sie als Feldzeichen auf dem Felde leidenschaftlicher Kämpfe prangt, dabei aber ihrer innern Heiligtümer, der unbegrenzten Wahrheitsliebe, des strengen Rechtsgefühles und der hehren Macht der Sittlichkeit entbehrt. Jene Leviten im Tempel Gottes — sie gehörten einem Geschlechte an, das äußerlich das Feldzeichen seines Gottes tragend, seine innern Heiligtümer nicht gewahrt, und dieselben Leviten sangen diesem Geschlechte und seinem Heiligtume das Grabeslied. „Er ließ sie erstarren . . ." sangen sie, und dabei blieb starr das Sangeswort im Munde der Sänger — hier ward das Lied unterbrochen und die heilige Stätte heiliger Harmonien zerstört. Der Rest lautet: Der Ewige unser Gott!

---

[1]) תניא ר' יוסי אומר . . . אמרו כשהרב בחט"ק ראשון אותו יום ט' באב הי' . . . והי' הלויים עומדים על דוכנם ואומרים שירה . . . וישב עליהם . . . יצמיתם ולא הספיקו לומר ה' אלקינו עד שבאו גויים וכבשוה! (ערכין י"א, ילקוט תהלים צ"ד.)

An Israel, an seinen nachlebenden Geschlechtern ist's, die mit dem Tempel abgebrochene Gotteshymne zu vollenden und den positiven Gottesgedanken einheitlich lebendig, tatenfrisch und sittenrein auszuleben, damit das große Einheitslied voll austöne: Der Ewige unser Gott! Geht, wir wollen jubeln dem Ewigen! (Vgl. „Hermon" S. 31.)

Kap. 95.

Allgemeines:

Ein Jubellied, das seine Signatur an der Spitze trägt: לכו נרננה לה׳.

Der Sieg des Rechtes über das Unrecht, der Freiheit über die Knechtung und der Wahrheit über die Lüge wird als bereits erkämpft betrachtet und durch den frischfrohen Sang der Befreiten und Beglückten gefeiert. Als dem Weltschöpfer wird Gott von den Geschöpfen, als dem Weltenkönig und dem König in Israel wird ihm von den Menschen und besonders von Israel gehuldigt.

Wie oben in höheren Regionen „einer dem andern zuruft: heilig, dreimal heilig ist Gott!" so rufen es Menschen und Völkerscharen hier unten einander zu: „kommet, wir wollen uns bücken und beugen und niederknieen vor Gott, unserem Schöpfer!"

Und dann meldet sich Israel besonders zum huldigenden Worte. Und dann ergeht aus himmlischen Höhen eine Warnung an dieses Israel und ein Erinnern an wüsten Abfall und Herzensirrung und an den Schwur, der durch die Wüste gehallt, daß sich die Wüste um die Irrenden und Abgefallenen schließen solle.

Das ist wieder ein Laut aus der Sprache, ein tönend Zeichen aus dem Tagebuche unseres Lehrers Mosche, dessen Name, nach der Tradition, auch dieses Psalmlied und seinen Sänger umschwebt. —

Wenn wir noch hinzufügen, daß dieser unser Psalm in der Liturgie am Sabbateingang seinen Platz gefunden hat, so ist damit seine Tendenz, im schwer leidenden Volke גאולה-Stimmung und im schwer arbeitenden Menschen שבת-Stimmung zu erzeugen, hinlänglich bezeichnet.

Einzelnes:

1) לכו Wir möchten den Aufruf „לכו" von dem in V. 6 folgenden Aufrufe „באו" unterscheiden. לכו = Gehet! setzt die

Einheitlichkeit der Huldigenden im Denken, Fühlen und Handeln nicht in dem Maße voraus, wie באו = kommet! Der Aufruf לבו überläßt es den Gehenden, ihrem Jubelgruße in der ihren Herzenstönen entsprechenden Sprache Ausdruck zu geben. Mit באו werden die mit dem Sänger oder zum Sänger Kommenden aufgefordert auch in der Art des körperlichen Huldigungsaktes נשתחוה ונכרעה נברכה mit dem rufenden Sänger einig zu sein.

In נשתחוה ונכרעה נברכה hat die in נריע, נרננה frei ausbrechende, jeder Brust individuell entschwebende Freude eine bestimmte, für jedes Knie gleich geltende Form angenommen. — Dieselbe psychologisch begründete Unterscheidung finden wir im Morgengebete für שבת, im נשמת ausgedrückt. Da heißt es:

„Denn jeder Mund huldigt Dir, jede Zunge schwört Dir, jedes Knie beugt sich Dir und jede aufrecht stehende Gestalt wirft sich vor Dir hin, alle Herzen fürchten Dich und alle Nieren und Eingeweide lobsingen Deinen Namen . . ."[1])

Also: der Mund, die Zunge und das Knie können wie die kulturelle Handlung, die sie, jedes für sein Teil, verrichten, uniformiert werden. Und geht auch durch alle Herzen der gleiche Schlag, so sollen sie doch ihre Gaben frei, von jedem Formenzwang unbehindert — Gott hingeben.

2) נקדמה Wir sind Gott den Dank schuldig noch bevor wir die erbetene Gabe empfangen haben, denn wir haben stets und stets Gaben Seiner Gnade empfangen, und jede Lebensminute ist eine solche Gabe. Daher ist in Verbindung mit תודה der Ausdruck נקדמה = zuvorkommen besonders am Platze.

3) כי Es heißt nicht אל גדול על כל אלהים, sondern מלך גדול. Es soll hierdurch jedes Gleichheitsverhältnis zwischen אל und אלהים, welches eine komparative Steigerung zuließe, ausgeschlossen werden. Nach Kimchi sind hier mit אלהים die von den Sternenanbetern mit göttlicher Macht bekleideten Himmelskörper gemeint. Auch darnach

[1]) כי כל פה לך יודה, וכל לשון לך תשבע, וכל ברך לך תכרע וכל קומה לפניך תשתחוה, וכל לבבות יראוך וכל קרב וכליות יזמרו לשמך . . .

Nach einem bekannten Midrasch gründet sich die Pluralbildung in לבבות auch noch auf die einander entgegenstehenden Triebe und Neigungen im Menschenherzen. —

ist מלך גדול am Platze, da ihnen, den Vergötterten, die ihnen zukommende dienende Stellung in der Gefolgschaft des Königs zugewiesen wird. —

4) אשר בידו Was Erforschtes und zu Erforschendes in der Tiefe der Erde verborgen ist, es liegt, gehoben, in der Gotteshand, und was die Bergeshöhen hinan strebt, es strebt ja Ihm, dem Höchsten, zu. Daher die Verschiedenheit der Bezeichnung durch בידו und לו. —

5) אשר לו Das Meer hat Er gemacht, und das trockene Land hat Er gebildet. Die Schilderung folgt hier dem Werdegang der Schöpfung. Das Trockene hat sich auf Gottes Geheiß aus dem Wasser heraus gebildet, und es bildet sich weiter durch Fortansatz von Inseln und Eilanden, die sich aus den Wasserfluten heraushaben. Daher יבשת im stat. constr. das Bestreben des Anschlusses an neugebildete — nicht entstandene — Territorien anzeigend.

6) באו Das עשהו aus V. 5 wird hier festgehalten und als das Verhältnis der Menschenwelt zu Gott bezeichnend in עושנו wiederholt. Wir mit unserem Menschengeschick sind ebenso in Gottes Hand, und unsere Geschichtsentwicklung ist ein Gebilde Gottes wie das Meer, das Er gemacht und eingedämmt, damit das Trockenland sich bilde. —

7) כי הוא Als Volk und als Einzelne im Volke unterstehen wir der besondern, treu sorgenden göttlichen Obhut. Das wird durch עם מרעיתו und צאן ידו ausgedrückt. Der Sänger wendet sich jedoch mit der zu erfüllenden Hauptbedingung an sein Volk, und diese lautet: „heute, wenn ihr Seiner Stimme Gehorsam leistet!" Die begeisterte Huldigung, wie sie in den vorhergegangenen Versen geschildert worden, entbindet nicht einen Tag und nicht eine Stunde vom Pflichtenleben, in dem der Gehorsam gegen Gott sich betätigt. Auch die großen humanitären Aufgaben, an deren Lösung die besten Männer der Zeit arbeiten, und in deren Dienst der die messianische Zeit vorbereitende Gottesbote steht — auch sie entbinden nicht von der gleichzeitigen und gleichmäßig gehorsamen Erfüllung aller Gottesgebote, ohne Unterschied ihrer Tendenz und ihres uns Menschen nie vollständig bekannten Zweckes. Die große Wahrheit wird im Talmud (Sanhedrin 98) durch eine schöne, tief ergreifende Erzählung illustriert, die uns eine Begegnung des R. Josua ben Lewi mit dem Propheten Elija vorführt, die uns Elija an den Toren Roms mit dem

Verbinden der Tausende von Verwundeten beschäftigt und dabei auf den Ruf seines Gottes und seines Volkes horchend, zeigt, und die mit dem sehnsüchtig harrenden Volke übergebenen Losungsworte, היום אם בקולו תשמעו schließt. —

8) אל Eine ernste Mahnung, die auf den „Tag von „מסה" hinweist, ein trauriges Wort, das in der Wüste seinen Widerhall findet. Die Gotteshand, die am Tage der Schöpfung aus Wasserfluten das trockene Land hervortreten, aus dem Meer das Felsgestein sich bilden ließ, sie mußte „am Tage von מסה" den Fels berühren, damit er „seine Wasser" herausgebe für das murrende mit verhärtetem Herzen sich gegen Gott auflehnende Israel!

9) אשר Es fehlt hier jede Bestimmung von Zeit und Ort durch אשר נסוני שם oder בו, wie man mit Bezug auf das vorausgegangene יום מסה במדבר erwarten möchte. Das zeigt, daß mit diesem נסוני und בחנוני, mit diesem Vorwurf des ungläubigen „Haderns" und „Prüfens" das ganze Wüstengeschlecht in allen Phasen seines Lagerlebens getroffen, (אשר כמה פעמים נסוני רד"ק) und der Tag von מסה nur als das zu לו היום und יבשת ידיו יצרו in grellem Gegensatz stehende, besonders deutliche Merkmal der Widerspenstigkeit hervorgehoben werden solle. — מריבה bezeichnet eben, zum Unterschiede von ריב, den stabilisierten Unfrieden, der im Wüstengeschlecht Platz gegriffen und durch die Kundschafter seine Nahrung gefunden hatte. —

10) ארבעים Über die Bedeutung des Wortes אקוט geht die Meinung der Erklärer auseinander. Das Wort kann, von קוט und נקט stammend, Ekel haben an etwas ב bedeuten (Vgl. Jechesk. 10, 47). Es kann aber auch, ebenfalls von קוט (mit schuruck) oder קוט (mit Cholam) stammend, die Bedeutung von abgeschnitten sein[1]) haben. Im letzteren Falle ist ארבעים שנה dem Sinne nach zu אקוט gehörig und will sagen: So wurden vierzig Jahre wie ein der Geschichtsentwickelung Israels verlorener Zeitraum von den fernern Geschichtsannalen dieses Volkes abgeschnitten. Das Wüstengeschlecht ließ ich abgeschnitten sein von der für das Volk anbrechenden Zukunft. — Im ersten Falle bildet ארבעים שנה die Ergänzung zu dem vorausgegangen גם ראו פעלי und wäre in dem Sinne aufzufassen: So ging es vierzig Jahre lang. Da

[1]) Vgl. (איוב ח' י"ד) אשר יקוט כסלו = dessen Hoffnung abgeschnitten.

widerte mich dieses Geschlecht an. — Das Trennungszeichen אזלא לגרמי = ו nach שנה scheint für diese Auffassung zu sprechen.

Auf dem ganzen Wege durch die Wüste ist Schritt für Schritt ein neues kleingläubiges Abirren des Volkes und ein neues Wunder Gottes zu verzeichnen. Dieses an sich und seiner Zukunft irre gewordene Volk konnte und wollte jedoch aus all diesem Zürnen und Verzeihen Gottes die Wege der göttlichen Waltung nicht erkennen והם לא ידעו דרכי. —

11) אשר Da schwor ich dem ruhelosen Volke die Ruhelosigkeit als Strafe zu.

Dieses אם יבאון אל מנוחתי ist stillschweigend durch den — Vordersatz zu ergänzen: Es hieße dieses עם תעי לבב in seiner Irrung bestärken und den Unglauben sanktionieren, wenn sie auf dem Wege der Empörung zum Ziele, zu meiner Ruhestätte, gelangen ollten! (Vgl. רד"ק z. St.)

Kap. 96.

Allgemeines:

Ein neues Lied, שיר חדש, soll gesungen werden. Dem ewigen Gotte soll das Lied erklingen auf der ganzen Erde. Es soll Zukünftiges verkünden und Vergangenes berichten, und alles soll dem Liede lauschen, und Völkerfamilien sollen mit einander wetteifern in der die Götter vernichtenden Huldigung Gottes, des Einzigen, und einfallen sollen ins Lied der Himmel mit seiner Freude, das Meer mit seinem Brausen, Felder mit ihrem Jauchzen und Wälder mit ihrem Jubel. —

Auf die Frage: was ist dir, o Meer, daß du so erregt brauset und euch, Bäumen des Waldes, daß ihr jubelt? haben alte Erklärer die Antwort erhalten: Die Ruhestätte „מנוחתי„ mit der das vorhergehende Psalmlied ausgeklungen, hat die ganze Natur in freudige Bewegung gebracht, denn jede Erdscholle und jeder Baumast will sein Teil zu dieser Ruhestätte beitragen. Da fliegen die Gedanken, die Boten der Geistesschau hierhin und dorthin, wo auf dem Wege von מדבר nach מוריה dem ewigen Gotte Ruhezelte erstanden, und sie verweilen beim Hause des עובד אדום, wo König David die heilige Lade Gottes einholt und sie unter Tanz und Saitenspiel nach Jeruscholaim in sein eigen Haus geleitet, damit sie

dort Ruhe finde unter sicherem Dach. (Vgl. רד״ק z. St.). Dieser Odemzug des Allmächtigen, der auf der weiten Erde ein einziges Zelt innerhalb seiner vier Wände besonders durchhauchen und die dies Zelt umstehende Menschenschar, das Volk Gottes, besonders beseligen und erheben will, belebt und begeistert das Lied, das, wenn es von den Lippen Davids geflossen, das Grüßen seines Lehrers Mosche dem Volke Israel zugetragen. —

Also: wer hat diese freudige Erregung bewirkt? Das hat die „Ruhestätte" mit ihrer Ruhe getan. — Neu ist das Lied, das wir von den blühenden Gefilden und rauschenden Wäldern vernehmen. Neu ist ja das Knospen der Knospe und das Wachsen jedes Blättchens am Baume und Strauch, neu jeder Ton der sich hebenden und senkenden Meereswelle, neu in jedem Augenblicke, und neu ist auch ihr Lied: Du bist es, Schöpfer!

Nicht nur in der der Naturkraft nachahmenden Verjüngung, auch in der Form und in seinem Verhältnisse zum vorhergegangenen Jubelpsalm לכו נרננה׳, zeigt unser Gottesgesang שירו לה״, eine Neuheit. — Der vorhergehende Psalm geht aus von den Gottesoffenbarungen in der Natur und eignet vor allem die Naturgewalten: die Erdentiefen und Bergeshöhen, das Meer und das Trockene Gott, dem Schöpfer und Bildner, zu. Dann erst wendet sich der Psalmist von מחקרי ארץ und תועפות הרים, von ים und יבשת den Menschen und unter diesen speziell dem Gottesvolk, עם מרעיתו, zu, um diesem das Spiegelbild seiner Geschichte und des Gotteswaltens vor Augen zu halten.

Unser Psalm aber ruft zuerst in die Mitte der Völker, aller Völker hinein: ספרו בגוים כבודו und bringt ihnen im heiligen Sang die Kunde von der Herrlichkeit Gottes in seinem Heiligtume, bis die Völker selbst Gott die Ehre und die Macht zueignen הבו לה׳ כבוד ועז und dann erst läßt der Sänger die Naturstimmen des Weltalls dem Völkerkonzerte sich zugesellen, ישמחו השמים, damit das Kommen des Ewigen, des Weltenrichters, würdig gefeiert werde. Dasselbe Wort, das im vorhergehenden Psalm zuerst zum Jubel aufruft: לכו נרננה, drückt in unserem Psalm zuletzt diese Aufforderung zum Jubilieren aus: אז ירננו כל עצי יער.

Also רנן beginnt die Jubelhymne im vorhergehenden Psalme und schließt sie in unserem Psalme.

Das allein schon zeigt die innige, einander ergänzende Zusammengehörigkeit der beiden Psalmen. —

Einzelnes:

1) שירו Bereits an anderer Stelle versuchten wir es, den Begriff שיר in seiner Beziehung zu זמר zu definieren. (Vgl. Ps. 33, 3.) Hier sei noch auf eine Stelle in der Mechilta hingewiesen, die zwischen שיר und שירה unterscheidet. Nach derselben bedeutet שיר das abgeschlossene, selbständig kräftige Lied, das nichts zu empfangen, sondern nur zu geben hat. Die männliche Form שיר wäre darum recht eigentlich da am Platze, wo der Sänger die messianische Zeit und ihre Vollendung besingt. (S. מכילתא בשלח.)

2) שירו Mit בשרו ist mehr als eine bloße Berichterstattung über Vergangenes, es ist damit eine zumeist freudige Ankündigung des einzutreffenden Ereignisses gemeint. (Vgl. לבשר ענוים שלחני Jes. 61, 1.) בשר ist zumeist von öffentlicher, über das einzelne Privatinteresse hinausgehender Bedeutung. Der יום בשרה (II. Kön. 7, 9) berührt das ganze Volk und die מבשרת ציון (Jes. 40, 9) hat ihre Proklamation an alle Städte Juda's vom hohen Berge herab auszurichten. Der מבשר ist ein Herold, der nicht nur Meldedienste verrichtet, sondern der nebst der Aufgabe eine Botschaft zu Gehör zu bringen noch die Aufgabe hat, den innern Gehalt dieser Botschaft zum Verständnis zu bringen. Nur so ist die Verheißung des Propheten zu verstehen: ולירושלים מבשר אתן (Jes. 41, 27). Demnach wird das בשרו מיום ליום ישועתו in unserem Verse zu bedeuten haben: Verkündet nicht bloß das Ereignis des gestrigen Tages, sondern teilt es auch mit, wie die Geschichte des einen Tages sich aus der des andern entwickelt, und wie die Hilfe Gottes von Tag zu Tag und von Jahrhundert zu Jahrhundert trotz aller scheinbaren Rückschritte in der Wahrheitserkenntnis und im Kulturleben der Menschen dennoch fortschreitet und endlich zur Völker beglückenden Wirklichkeit wird.[1]) (Vgl. רד"ק z. St.) —

---

[1]) Nach dem Obigen ist zu ermessen, welche Leichtfertigkeit dazu gehört, nach Art gewisser Bibelkritiker aus מיום ליום mit einem Federstriche מים עד ים zu machen. —

Nach dieser den Ideengehalt verwässernden Methode müßte auch der herrliche Ps. 19 mit seinem „יום ליום יביע אמר" — zu Wasser werden.

Eine solche Verkündigung, die die Tagesgeschichte in pragmatischem Sinne erfaßt und mit Begeisterung an die Welt weiter gibt, schafft sich ihren Ausdruck in einem neuen Liede, im שיר חדש!

3) ספרו Nachdem für die gottgesandte Hilfe und die Art ihrer Verwirklichung im Geschichtsleben der Völker und besonders des Volkes Israel durch בשרו, das innige Verständnis geweckt worden, haben die Erzähler zu ihrer ruhigen Erzählung, ספרו, das Wort. — Ihr, die ihr inmitten der Völker solange statt ehrender Würdigung nur Verachtung gefunden, erzählet jetzt von Gottes Ehre und von Seinen Wundern. Ihr werdet jetzt verstanden und gewürdigt werden. —

4) כי Denn nun geht den Völkern der hohe Gottesbegriff auf, und sie erkennen, daß Gott allein es ist, der wie im Naturleben so auch im Werden und Schaffen der Geschichte das Licht von der Finsternis verdunkeln und dann die Finsternis vor dem Lichte weichen läßt. Diese Erkenntnis ist furchtbar, ist vernichtend für — die Götter.[1] —

5) כי כל Sie vergöttern die Sterne am Himmel, da doch der ewige Gott den Himmel gemacht hat.[2]

6) הוד Über die Bedeutung von הוד und הדר haben wir in der Bemerkung zu Ps. 45, 4—5 Aufklärung zu geben versucht. Der dort gegebenen Definition entspricht es auch, daß für עז ותפארת, die als הוד והדר in angewandter Form erscheinen, seine heilige Stätte, במקדשו, als der Ort angegeben wird, wo sie zur Geltung kommen. —

7—9) הבו - הבו - השתחוו Hier wendet sich das Lied mit seiner Aufforderung direkt an die Völker. Es ist gleichsam der Wortlaut der durch den Mund Israels an alle Völkerfamilien ergehenden — Sangeswerbung. — Die im vorhergehenden Verse genannten Attribute Gottes הוד והדר, עז ותפארת werden den Völkerfamilien, die angesichts dieser ihnen gemeinsamen Pflicht ihre sondernden Nationalschranken aufzugeben haben, als die Gaben für die Gotteshuldigung abgefordert. — Es ist bedeutsam: הדר, הוד und עז kehren in diesen drei Versen wieder. Sie werden aus dem zu idealer Höhe gehobenen Völkerleben zurückgestrahlt. תפארת jedoch

[1]) כי גדול ה' ומהולל מאד, שהוא גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור ומי עושה בן הקב"ה, אבל כל אלהי העמים אלילים (שוחט).
[2]) אלילים כלומר באין הם נגדו כי הוא עושה אותם וכו' (רד"ק).

fehlt in diesem Strahlenbündel, denn die Herrlichkeit Gottes kann von Menschen empfunden, aber nicht wiedergegeben werden; sie steht dem menschlichen Begreifen und Können zu hoch und ist an Gottes Heiligtum geknüpft. Für תפארת ist aber כבוד שמו als die Huldigungsgabe eingesetzt, die alle Menschen als „Ankömmlinge" in den Vorhöfen des Ewigen hoch heben sollen שאו מנחה ובאו לחצרותיו. — Mit חילו מפניו und השתחוו לה׳ בהדרת קדש wird der Anbetung das sklavische Zittern und Beben genommen und die Würde des Heiligen gegeben.

10) אמרו Dem ספרו, בשרו, שירו schließt sich אמרו als das Schlußresultat, als der zum Bekenntnis gefestigte Ausspruch an. Gott ist König. Die Menschenwelt festigt sich, daß sie nicht wankt. So wird Gott auch die Völker in Geradheit richten! Dieses hohe Bewußtsein soll aus dem neuen Weltliede vernehmbar sein. — Uns, Söhnen Israels, enthält dieses Lied das Wort der messianischen Erfüllung!

11) ישמחו Und nun die stimmgewaltigen Mächte der Natur mit ihrem Jubeln und Brausen: Himmel, Erde und Meer im allgemeinen Großen.

12) יעלז Und nun die Felder und die Bäume, alle Bäume des Waldes im einzelnen. Keines soll fehlen im großen Jubelkonzerte, denn jedes hat an Wert und Würde gewonnen und hat in seiner Eigenart zu geben.

Zuerst lernt der Mensch von der Schöpfung und ruft es, mitten im Universum, vom unaussprechlichen Eindruck überwältigt, aus: Gott, Du bist Schöpfer!

Dann lernt er an seinem besser erkannten Selbst und im Wirken und Schaffen der Menschenwelt die Ideale der Gotteswaltung kennen und ruft: Gott, Du bist König!

Und dann — lernt die Schöpfung vom Menschen und wird durch ihn zur Idealität emporgehoben, und sie steht als Zeugin da bei der Gottesoffenbarung und beim Richterspruche des ewig Geraden und Gerechten.

13) לפני ה׳ Dieses „vor Gott" bildet den Schlußpunkt des hehren, neuen Liedes. כי לפני ה׳ ist auch bedeutsam durch אזלא לגרמי׳ als Ergänzung des Bisherigen getrennt hervorgehoben.

לפני ה׳ ist die höchste Errungenschaft, zu der im Laufe der beiden Psalmen שירו לכו נרננה und alle Reiche der Natur und der

Geschichte — der Mensch in der Mitte — beschauend, ahnend, prüfend und lobsingend gebracht worden.

„Er kommt!" Es ist ein Gott! Das war und bleibt stets der erste Laut des wach gerufenen Bewußtseins.

Und da ein Gott ist, so muß auch Recht sein, כי בא לשפט, Recht auf Erden, Recht in der Menschenwelt, und die Völker sollen auf die Treue Gottes bauen ועמים באמונתו. —

Kap. 97.

Allgemeines:

Der große Rechtsgedanke, der am Schlusse des vorhergehenden Psalmes sich in ישפט תבל בצדק Worte gegeben, wird in diesem Psalm noch weiter beleuchtet. Die Rechtssicherheit, die in der Treue Gottes ihre Gewähr und in edel denkenden Männern aller Nationen ihre Vertrauten hat, wird dargelegt und bis zu ihren tief liegenden Gründen vertieft. Gottes Blitze durchzucken die Welt, und wir glauben den von Flammen umgebenen Berg Horeb zu erblicken, in dessen Umgebung die Berge schmelzen, und wir glauben, die Stimme zu vernehmen, vor der die Erde erbebt und die Erdengötter mitsamt ihren Anbetern zuschanden werden. — Und Zion vernimmt dieselben Stimmen und erblickt denselben Gottesberg mit seiner heiligen Offenbarung und bricht samt den Töchtern Juda's in Jubel aus, weil endlich Gottes Gerichte das Wort der Entscheidung reden, und weil endlich der am Ende des vorhergehenden Psalmes als „kommend" — כי בא — angekündigte Gott da ist und als der „Höchste," עליון על כל הארץ, verehrt wird.

Dann folgt noch die Selbstmahnung, die bei keinem von Israel gefeierten Triumph fehlen und nie des großen Zweckes der Selbsterhebung und Besserung entraten darf.

Zum Schlusse des Psalmes webt sich aus all dem Lichte, das uns der Inhalt des Psalmes spendet, eine Strahlenkrone zusammen, die der Sänger für das Haupt des „Gerechten" bestimmt. Lichtumflossen stehen die Frommen und Gerechten im neu erbauten Gottestempel in Zion und preisen den Namen Gottes, und ihrem Sange lauscht eine Welt voll Frieden und Gerechtigkeit und ein — erlöstes Israel!

Einzelnes:

1) ה׳ מלך Es ist, als ob das אמרו בגוים ה׳ מלך aus dem vorhergehenden Psalm V. 10 hier seine Fortsetzung finden solle.

Der Spruch der Völker lautete: Gott regiert, und Sein Regieren fordert Recht und Treue. Darob Freude und Jubel auf der ganzen Erde bis auf all die vielen, fernen Eilande hinaus, wohin die Kunde von der neu angebrochenen Aera und ein Ton des „neuen Liedes" dringt. —

2) ענן Mag Wolke, mag Umnachtung das ewig unerforschlich bleibende Wesen Gottes umgeben; die Welt, auch die Menschenwelt mit ihrem Drange nach der dunklen Rätsel Lösung kann ruhig, kann freudig sein, denn „seines Thrones Feste ist Recht und Gerechtigkeit".

ערפל, möglicherweise zusammengesetzt aus ערוך = Wolke und אפל = Dunkelheit, ist die Verstärkung von ענן, die Verdichtung der flüchtig schwebenden Wolke zu einer geballten, fast greifbaren Gewölksmasse. Ebenso ist משפט das in einem festen Urteilsspruch verkörperte Ideal des צדק. —

3) אש Die dunkle Umgebung des göttlichen Wesens, סביביו, dient den Zweiflern und Gottesleugnern zum Versteck סביב צריו. Doch das vor Ihm schreitende Feuer, die sieghafte Wahrheit, versengt und vernichtet die Widersacher um und um.

4) האירו Der Vers hebt eine aller Welt bekannte Tatsache, ein Epoche machendes geschichtliches Ereignis hervor. Unsere Weisen haben mit großem Rechte die Gesetzgebung auf dem Berge Sinai, מתן תורה, als dieses Ereignis bezeichnet. — Da geschah es, daß die Erde erbebte und die Natur den Atem anhielt, um dem Worte Gottes zu lauschen, das unter leuchtenden Blitzen die Menschenwelt erhellte. —

5) הרים Da geschah es, daß der Herr der Schöpfung Seiner Offenbarung im Werke Seine Offenbarung im Worte hinzufügte, und daß davor die Berge schmolzen wie Wachs. — Die Gotteswahrheit kam in Fluß, und so auch — die Berge. —

6) הגידו Hier erzählten die Himmel nicht nur im allgemeinen und in figürlicher, nur dem Himmelskundigen verständlichen Weise von ihrer Höhe herab die Ehre Gottes, hier war es mehr als השמים מספרים כבוד אל (Ps. 19), hier senkten sich die

Himmel herab und traten der Erdenwelt gegenüber, הגידו, von נגד, um ihr die Gerechtigkeit Gottes und Sein Recht an eine in idealer Gehobenheit Ihm zustrebende Welt und vor allem Sein Anrecht an das erlöste Israel zu verkünden. — Die Ehre Gottes wird sich hieraus den Völkern von selbst ergeben. וראו כל העמים כבודו. —

7) יבשו So werden die Götzenbilder alle vom Himmel selbst, dem sie mit seinen Gestirnen göttliche Verehrung gezollt, Lügen gestraft und beschämt. Ihr, die ihr mit euren glänzenden Gottheiten prahlet המתהללים באלילים, seht, wie diese vermeintlichen Gottheiten mit ihrem Glanz und ihrer Pracht in den Staub sinken, um Schemel zu sein, Gott, dem Herrn! Seht es: השתחוו לו כל אלהים!

8) שמעה Der Ruf erschallt durch den Weltraum: Nieder mit den Gottheiten! Und werden auch im Laufe der Jahrhunderte die Götter gewechselt, werden sie auf hohe Berge versetzt, so schmelzen die Berge. Und steigen die Götter vom Himmel und von den Bergen auf die Erde und erbauen ihnen die Menschen die stolzen Tempel der Hoffart, des Hochmuts, der Gewalt und der Lüge, auch hier und überall ertönt der nimmer zum Schweigen zu bringende Ruf: השתחוו לו כל אלהים Nieder mit den Göttern allen!

Und Zion hört den Ruf und weiß ihn zu deuten. Es ist der Siegesruf der Jahrtausende lang unterdrückten Wahrheit, deren Priester und Opfer Zion gewesen.

9) כי אתה Zion erhebt sich zu seiner ganzen ihm von Gott verliehenen Hoheit und ruft es zurück: „Ja, Du ewiger Gott, bist der Höchste über der ganzen Erde! Wie bist Du so sehr erhaben über alle Götter!"

נעלית ist hier sehr bedeutsam. Es sagt in seiner passiven Form: Von den Himmeln und den hohen Bergen und von all den stolzen Tempeln und Menschen, die den Gottheiten zum Sitze gedient, bist Du, ewig einziger Gott hoch erhoben!

10) אהבי ה׳ Ein Appell an die Freunde Gottes. Ihr sehet es, das Gute siegt und muß endlich siegen, wenn es auch lange, lange Zeit hindurch unterliegt. Es kommt nur darauf an, daß das Gute als das einzig Erstrebenswerte erkannt, vor allem von euch selbst erkannt wird. Dieser positiven Erkenntnis stehen im Galuthleben, in dem die hellen Zionsleuchten verdunkelt sind und Israels Sänger und Seher schweigen, so viele Finsternisse und so viel stummes Leid entgegen. — Doch Eines dürft ihr euch von all dem Druck

und Leid, durch all die Verdunkelung und Verachtung nicht nehmen laſſen, das iſt der euch eingepflanzte Herzenszug: das Böſe zu haſſen. שנאו רע Das Böſe haſſen, — dieſes negative Verdienſt baut euch die Stufen zur poſitiven Erkenntnis des Guten. Haſſet das Böſe in jeder Geſtalt, von innen und außen, und Gott, der das Gute liebt, wird euch vor den Böſen ſchützen! ומיד רשעים יצילם.

11) אור Das Saatkörnchen ſucht mit ſeinen Wurzelfaſern zuerſt das tiefe Dunkel des Grundes, um ſodann, wenn es in ſeinen Wurzeln erſtarkt iſt, zum Sonnenlicht emporzuſteigen und die Menſchen, die es, ſo lange es unſichtbar im Erdſchoße lag, gar oft mit Füßen traten, mit ſeinem herrlichen Pflanzenwuchs, mit Blatt und Blüte und Frucht zu erfreuen. Nun ſo ergeht es auch der Lichtſaat des Gerechten. Laßt ſie erſt im tiefen Grund erſtarken und ihre Eigennatur im Haß des Böſen und Gemeinen entfalten, und das Saatkorn des Lichtes ringt ſich empor zum Lichte, zum vollen, klaren und beglückenden Lichte des Guten und Erhabenen!

Licht dem Gerechten und Freude allen, die, geraden Herzens am Lichte des Gerechten Freude finden! אור זרע לצדיק ולישרי לב שמחה. —

12) שמחו Im vorigen Vers wurde dem צדיק Licht geſäet den ישרי לב zur Freude.

In unſerem Vers iſt die Lichtſaat aufgegangen und hat ſie ſegensreiche Früchte getragen. Die Menſchen geraden Herzens und anerkennenden Sinnes haben ſich am auf ſie einwirkenden Leben des Gerechten erzogen, die ישרי לב ſind צדיקים geworden und werden im Schlußverſe als ſolche angeſprochen. Freuet euch, ihr צדיקים, in Gott und danket es dem Gedenken ſeines Heiligtums, daß ihr als צדיקים euch freuen dürft. Das Gedenken des Gottesheiligtums und das ſtete Eingedenkbleiben deſſen, was wir als Menſchen und als Söhne Iſraels dieſem Heiligtume ſchuldig ſind — ſie bilden das Erziehungsmittel der ישרי לב — Darum: והודו לזכר קדשו!

Kap. 98.

Allgemeines:

Die Freude der צדיקים, die den Schluß des vorhergehenden Pſalmes gebildet, tönt in dieſem Pſalme in einem immer wieder „neuen Liede“ fort.

War im Vorausgegangenen von dem Eindrucke die Rede, den die Gottesherrschaft auf die Völkerfamilien und auf Berg und Flur macht, und die Vorbereitung der erhabenen Gottesidee und die Huldigung der Gottesgröße als von diesem Eindruck abhängig dargestellt, so daß Gott als נעלית, als von der Welt über alle Gottheiten emporgehoben gepriesen wurde, so erscheint das göttliche Wesen in diesem Psalm in seiner absoluten, durch das Urteil der Welt weder zu steigernden noch zu mindernden Hoheit. —

„Geholfen hat Ihm seine Rechte und Sein heiliger Arm" — Gott genügt sich selbst, dies ist die leitende Idee im Psalm. —

Was die Völker Gott geben, haben sie, hat die Menschheit von Gott empfangen und durch die Vermittlung Israels empfangen.

Neu am Liede ist die Art, wie es erklingt, der Trompetenstoß und der Posaunenschall, die es begleiten, und das Wort, in dem es durch das Weltreich hallt; die Seele hat Gott dem Liede eingehaucht, wie dem Menschen und dem Weltall. — Gott verlangt von den Menschen nur, daß sie als ישרי לב ihr Herz dem reinen Gottes-hauche offen halten, daß sie die Geradheit, in der Gott walten, schaffen und erziehen will, nicht durch ihre Schwäche und ihre dem Dünkel entstammenden Krümmen stören, sondern der göttlichen Gerechtigkeit den geraden Lauf lassen. Daß diese Rechtsübung voll Geradheit die mildernde Beigabe der Billigkeit, daß dem ישרים das צדק nicht fehle, dafür sorgt in Seinem Erbarmen der Herr des Rechtes und der Liebe.

In diesem Lichte betrachtet, gewinnt das ועמים במישרים am Ende des Psalmes in seiner Abweichung von ועמים באמונתו, in Ps. 96, 13 seine charakteristische Bedeutung. —

Einzelnes:

1) מזמור Es ist ein neues Lied, denn mit nichten geht die Weltordnung ihren Gewohnheitsgang, der durch seine Gleichmäßigkeit, heute wie gestern, den Reiz der Neuheit verlieren möchte. Gott greift ein mit seinen Wundertaten, und Er hilft Sich selbst, Sich selbst vollkommen genügend, wenn der natürliche Gang der Dinge und das eigenmächtige Streben der Menschen dem von Gott bestimmten Ziele zuwiderlaufen. — Dem Accente nach, אזלא לגרמי, ist שיר חדש nicht als Objekt mit שירו לה' zu verbinden. — שיר חדש

iſt hier als eine Behauptung und als ſolche als beſonderer Satzteil aufzufaſſen.

Der große Gedanke von der ſouveränen Macht Gottes, das Recht, ſein Recht auszufechten einer ganzen Welt gegenüber, die den Sinn für Gerechtigkeit verloren hat, findet ſich in ganz ähnlicher Weiſe ausgedrückt in Jeſ. 59, 16:

„Und Er ſah, daß nicht Einer da iſt, nnd erſtaunt, daß nicht Einer ſich entgegenſtemmt, da ſteht Ihm der eigene Arm, und Seine Gerechtigkeit — ſie unterſtützt Ihn. Und Er zieht an Gerechtigkeit wie einen Panzer . . . .“

und in Jeſ. 63, 5:

„Ich blickte mich um, und keine Hilfe; Ich ſtaunte, und keine Stütze — da half Mir Mein Arm, und Meine Wut — ſie unterſtützte mich.“ —

2) הודיע Die Offenbarung durch die Belehrung, הודיע und durch die Tat, גלה, ſie läßt die Hilfe in ihrem wahren Weſen erkennen, ישועתו, und die Rechtsübung vor den Augen der Völker wirkſam ſein לעיני הגוים צדקתו. —

3) זכר Bei all der Machtentfaltung im Kämpfen und Siegen gedachte Gott ſeiner Gnade, ohne die die Menſchen die Rechtswaltung Gottes nicht ertragen können. Zugleich gedachte aber Gott Seines dem Hauſe Iſrael gegebenen Treuſchwures, um ihn bei aller den Völkern zugebilligten Gnade dennoch einzulöſen. חסדו iſt von ואמונתו durch den Accent getrennt, um die Entgegenſtellung hervortreten zu laſſen. — את ישועת א׳ zeigt an, daß man an allen Enden der Erde es einſehen müſſe, daß es die Hilfe unſeres Gottes iſt, die uns und mit uns der Menſchheit zuteil geworden. —

4) הריעו Im vorhergehenden V. ſind die Enden der Erde כל אפסי ארץ ins Auge gefaßt und iſt dabei der Plural אפסי angewendet. In dieſem V. iſt das Weltganze in ſeinen Bewohnern angeſprochen und daher der Singular gebraucht.

5) זמרו Das letzte Wort des vorhergehenden V. aufgreifend ſtellt dieſer V. das Eingreifen der richtigen Inſtrumente zur richtigen Zeit dar, damit die Harmonie keine Unterbrechung erleide.

6) בחצרות וקול Ebenſo wird das וקול זמרה aus dem vorigen V. in dem וקול שופר unſeres V. erklärend ergänzt, nur daß חצרות vorangeſtellt ſind. So geſchah es ja bei den Opferungen

auf dem Altar an Freudentagen, daß das שופר von zwei Trompeten = חצוצרות in die Mitte genommen und der Schofarton durch die Begleitung der Trompetenstöße zu der ihm eigenen Wirkung auf die Stimmung der Feiernden gebracht wurde. —

7) ירעם Wie oben, V. 4, das Festland als Ganzes in die Festesschranken gerufen wurde, daß es mit allen Kreaturen darauf jubiliere „vor dem Könige, dem Ewigen", so werden alle Gewässer als das eine Meer, הים, aufgerufen, daß es mit seinem majestätisch ernsten Rollen einfalle in den Weltenchor, und

8) נהרות dazu klatschen die Ströme und lustigen Bächlein in die Hände, da sie „Vater Meer" musizierend mitwirken sehen, und die Berge allzumal jauchzen auf.

9) לפני ה' Nur zu! Ihr tut es ja vor dem Ewigen, angesichts Gottes, der kommt, um zu richten, um dem Rechte und der Billigkeit Bahn zu machen mitten in die Welt und in die Völker hinein — gerade Bahn, במישרים!

Kap. 99.

Allgemeines:

Gott regiert! Mögen erzittern Völker!

Er thront über Cherubim: es wanke die Erde!

Das ist der Leitsatz an der Spitze des Psalmes, und er ist maßgebend für seine Tendenz. —

Dieses ה' מלך, tönt uns in kurzen Absätzen zum vierten Mal entgegen. Zuerst an der Spitze von Ps. 93: Gott als König, bevor Er sich ein von Menschen bewohntes Reich geschaffen. Noch bevor eine Welt ins Dasein trat, war Sein Thron gegründet. נכון כסאך מאז מעולם אתה. —

Dann in Ps. 96, 10: Sprechet unter den Völkern: Gott regiert! Die jubilierende Welt mit ihrem Lob und Preis und den Tausend Stimmen aus den Reichen der Natur und der Geschichte sollen es den Völkern zum Bewußtsein bringen: ה' מלך!

Dann obenan in Ps. 97: Gott regiert! Das haben die von Horebs Höhen in die fernen Eilande hinaus hallenden Donnerstimmen unter feurigem Blitz verkündet, indem sie die Götter der Lüge stürzen und der Wahrheit und Gerechtigkeit die gerade Bahn

eröffnen für den Gott der Geradheit, der gekommen, um zu richten, und für Israel, das Er zu Seinem Herold auf Erden erkoren: ה׳ מלך!

Und nun, wieder obenan in unſerem Pſalm: Gott regiert!

Der Herold Israel hat ſeinen Rundgang beendet. Es war ein Leidensgang, und er erforderte faſt unendlich ſcheinende Jahre und — Opfer. Doch Israel ſteht auf ſeinem Platze, und das zweimal eingeäſcherte Gottesheiligtum auf Erden, das בית המקדש ſteht auf ſeiner Stelle, hoch, erhaben, alles, was auf Erden heilig iſt, überragend, und Cherubim breiten die Fittige, die Gottesoffenbarung verhüllend und — enthüllend und dem Gotteswort zum Ausgangspunkte dienend.

Haben die bisherigen Hymnen den Einzug des Königs jubelnd gefeiert, ſo ſtimmt unſer Pſalm mit ſeinem erſten Worte zu tief erſchütterndem Ernſte. Es ſagt: Der König iſt da! Er waltet in ſeiner geheiligten Reſidenz ſeines Amtes. Was die Zeiten in ihrem dunklen Schoße getragen, was Propheten geſchaut und fromme Sänger in die Zukunft hinaus geſungen und was Israel erhofft und erfleht — es hat ſich erfüllt. Geſetz und Recht, Sittlichkeit und Wahrheit, wollen nunmehr nicht allein bejubelt, ſie wollen und ſollen nach feſt beſtimmter Satzung verwirklicht und gelebt werden. — Daher die ernſte Beigabe des ירגזו עמים und des תנוט הארץ zu dem Manifeſte: ה׳ מלך! Darum zeigt ſich der König der Könige unmittelbar nach dem Rufe: ה׳ מלך! auf der Hochwarte ſeiner Reſidenz, auf Zion: „ה׳ בציון גדול ורם הוא על כל העמים״. —

Es iſt, als vernähmen wir die Stimme unſeres Volkes, wie es durch den Mund ſeines von Gott eingeſetzten geſalbten Königs aus dem Hauſe Davids am Ziele ſeiner Laufbahn als Herold Gottes unter den Völkern Rechenſchaft ablegt. Eine Welt, eine dem Gotte Israels entfremdet geweſene Welt von Völkern legt Israel ſeinem Gotte zu Füßen und einer Welt von zitternden, und — jubelnden Menſchen zeigt Israel den erhabenen einzigen Gott:

Dieſer iſt's, für den wir gelitten und geſtritten! Dies ſeine Macht und ſein Recht! „Erhebet den Ewigen unſern Gott und bücket euch vor dem Schemel ſeiner Füße. Heilig iſt Er!" (V. 5.)

Und nun, da die zitternden Völker und die „wankende Erde" ſich zur ernſten Ruhe geſammelt, folgt ein Rückblick auf den Weg, den die göttliche Fürſorge in ihrer Waltung über Israels Geſchick

genommen hat. Es ist nur ein kurzer Blick — drei Verse bezeichnen ihn —; allein er umfaßt den Ausgangspunkt der dem Volke gewordenen Gottesoffenbarung, die Prophetie unseres Lehrers Mosche, und er streift die Gottesverkündung und Königssalbung durch Samuel, er verweilt bei der Wolkensäule, in die gehüllt, Gott Seine Zeugnisse und Seine Satzung kund getan und bei der Treue, mit der die Getreuen diese gewahrt haben. Ob nun, nach der oft erwähnten Tradition, die Urheberschaft auch dieses Psalmes Mosche selbst zugeschrieben wird, ob David den Psalm dem Geiste Mosche's zugeeignet, oder ob er ihn von V. 6 ab harmonisch ergänzt hat — das bleibe hier unentschieden und unerörtert.

Wir lassen den großen Gesamteindruck des Psalmes auf uns wirken, wir vernehmen am Schlusse den Ruf והשתחוו להר קדשו mit derselben Ergriffenheit, ob dieser „heilige Berg" Horeb oder Zion genannt wird und ob der fromme Sänger, der uns zur Gottesanbetung aufruft Mosche oder David heißt. — Es bleibt wahr:

כי קדוש ה' אלקינו!

Einzelnes:

1) ה' מלך Die Wurzel רגז bedeutet stets ein Beben vor Schmerz oder Zorn. Auch in Jer. 33, 9 will ופחדו ורגזו על כל הטובה sagen, daß die Völker nebst der freudigen Erregung das Gefühl der Angst und des Selbstvorwurfs, also des Zürnens über sich selbst nicht unterdrücken können. — Targum übersetzt auch dort mit ויזעון וידחלון, während Gesen. diese berechtigte Auffassung nicht berücksichtigt hat. Es ist gut anzunehmen, daß auch hier mit ירגזו עמים dieses aus Furcht und Freude zusammengesetzte Gefühl gemeint ist.

Ein ähnlicher durch eine Mischung von Einflüssen erzeugter Zustand des Wankens und der unsteten Bewegung dürfte es sein, der mit תנוט הארץ bezeichnet wird. נוט hängt nämlich einerseits mit נוד zusammen. Diese neugebildete Form תנוט kommt auch nur dieses e i n e Mal in תנ"ך vor. —

2) ה' בציון Groß an sich in Zion und hoch über allen Völkern ist der Ewige!

Früher, bis zur Zeit des hier ins Auge gefaßten messianischen Höhepunktes der menschlichen Erkenntnis und Kulturreife wurde die Größe Gottes nach dem Siege bemessen, den Er, der Allmächtige,

über Völker- und Göttermächte errungen. Der Gottessieg war der Maßstab für die Gottesgröße. Zu der Zeit aber, auf die unser Psalm hinweist, ist es anders. Da ragt der hohe Zeuge der Gottesgröße, Zion, und er wird geschaut und erkannt von allen Völkern. Die Größe Gottes ist absolut und läßt keinen relativen Maßstab von groß und größer zu. Und so, ohne Frage und Zweifel, ist Gott hoch über den Völkern ה' בציון גדול ורם הוא על כל העמים! In bedeutsamer Weise weicht hier die Wortfolge vom gewöhnlichen Sprachgebrauche ab. Es heißt nicht גדול ה' בציון, sondern: ה' בציון גדול. Es soll eben die Unzertrennlichkeit des Gottesbegriffes von ציון und das Durchdrungensein Zions vom Gottesbegriffe in den Vordergrund gestellt und „ה' בציון" als der e i n e, unsern ganzen Psalm beherrschende Gedanke aufgefaßt werden.—

3) יודו So mögen sie Deinen derart mit der möglichsten Klarheit bezeichneten Namen preisen. Wenn die Eigenschaft Gottes als רם הוא על כל העמים, Seine alles überragende Hoheit als „נורא", den Eindruck des Furchtbaren macht, so wird dieser Eindruck durch das Bewußtsein: קדוש הוא, Er ist heilig! gemildert, und er wirkt weniger erdrückend als erhebend und veredelnd. —

4) ועז Bedeutsam ist die durch das verbindende Waw: ועז dem im vorhergehenden V. enthaltenen Lobe Gottes angefügte Ergänzung. — Zur Unterwerfung unter Gottes Größe und heilige Furchtbarkeit muß das tief innere Bewußtsein hinzukommen, daß Gott ein König ist, der das Recht liebt. — Die Gottgläubigkeit darf niemals der heiligen Empfindung der Rechtsliebe entraten oder über die Gebote der Rechtlichkeit hinwegheben. — Der Mensch beugt sich vor der Macht des Allerhöchsten. Allein diese Macht will in der Anschauung des Menschen auf Liebe beruhen, und zwar nicht auf der Liebe, die in eine den Himmel anschmachtende Verzückung versetzt, sondern auf der das ganze menschliche Empfinden ausfüllenden, durch nichts zu ersetzenden Liebe zum Rechte.

Nicht das geschriebene Gesetz mit seinen Paragraphen verbürgt das Rechtsleben in einem Staate und in der ganzen Menschengesellschaft, sondern die hohe Autorität der Rechtsidee und des Rechtsgefühles. Diese bilden die unsichtbaren Geleise in der Menschenbrust, auf welchen sich Gerechtigkeit und Milde in einem alle Güter des Menschentums schützenden Rechtsleben bewegen. Diese Gleise hast Du, o König! festgelegt: כוננת מישרים, und Du

hast משפט und צדקה zum Grundgesetze und zum Regulativ des Tatenlebens in Jakob gemacht: ביעקב אתה עשית!

5) רוממו In diesem Sinne habt ihr Völker, die ihr Ihn, den Ewigen, unsern Gott, als רם הוא על כל העמים erkennet, Ihn, den Höchsten, hoch zu rühmen. Das Recht ist der Schemel des Gottesthrones. Dies ist der Platz, der der Gott huldigenden Menschheit zukommt, da werfe sie sich zur Anbetung nieder!

6) משה Über das Verhältnis dieses V. zu der Tradition, die unsern Psalm den unserem Lehrer Moschе zugeeigneten Psalmen anreiht, ist bereits oben unter „Allgemeines" das Wenige bemerkt, das sich darüber bemerken läßt.

In I. Sam. 12, 6 u. 11 finden wir eine ähnliche Stelle. Der Prophet Samuel rekapituliert dort den Entwickelungsgang seines Volkes unter der sichtbaren Leitung Gottes und nennt mit Namen: Moschе und Aharon und zuletzt sich selbst mit dem Namen S a m u e l. Diese Art der Erwähnung des eigenen Namens verleiht dort dem Vortrage des Propheten den Charakter der reinsten Objektivität.

Es tut der Tradition keinen Eintrag, wenn wir den Namen Samuel nicht dem vorausschauenden Lehrer Moschе, sondern dem rückschauenden David auf die Lippen legen[1]).

Es sind dies die Männer, die an den wichtigsten Wendepunkten in der Geschichte des Volkes Israel gestanden. Sie waren groß, aber sie hatten nur das auszurichten, was ihnen Gott aufgetragen, und auch ihnen blieb das Wesen Gottes in eine Wolke gehüllt und sein Wort ein nach strengem Rechte wägendes und richtendes Wort. —

7) בעמוד Seine Geschichtszeugnisse, die im ganzen schrittweise sich vollziehenden Werdegang des Volkes eine so wunderbar beredte Sprache redeten, bewahrten sie als wahr und heilig, und so gab Er ihnen nach dem von Gott allein bemessenen Plane und Endzwecke Satzung des Lebens שמרו עדתיו וחק נתן למו!

8) ה' אלקינו So groß diese Männer waren, die auf ihren Anruf von Gott Antwort erhielten יענם יהוא, so unerforschlich tief und ernst war Deine Waltung, o Gott, über diese Männer. Die Liebe, mit der Du sie und ihr Geschlecht trugst, die strenge Gottesmacht zum Verzeihen sänftigend, אל נשא, und die Vergeltung

[1]) Hiermit soll in keiner Weise die Möglichkeit geleugnet werden, daß משה רבנו den Namen שמואל kraft seiner נבואה ausgesprochen habe.

übende Strafe, mit der Du ihr Tun und Wirken ahndetest, ונקם, sie standen über aller menschlichen Berechnung und ließen den gewöhnlichen Maßstab, nach dem Lohn und Strafe ausgeteilt werden, nicht zu. עלילותם bedeutet nicht die einzelne Tat an sich, nach ihrem spezifischen Gewichte auf der Wage von Wille und Kraft, sondern das ganze Wirken dieser Männer, nach dem Einflusse bemessen, den es auf andere, auf das Volk übte, und durch den es den Willen anderer beherrschen und ihre Kraftäußerungen, ihre Handlungen zur Erscheinung bringen konnte. —

עלילות sind nicht so sehr die Taten, als die vorbereitenden Vorgänge, die den Taten den Schein in der Außenwelt und die Folgenschwere in der Nachahmung verleihen. Hierbei sind mitwirkende Faktoren tätig, die Gott allein kennt und richtig bewertet. — Sind ja auch in der inneren Werkstätte der Erde, בעליל לארץ, solche Kräfte tätig, die sich unseren Blicken und unserem Urteile entziehen und doch zur Läuterung des Edelerzes im Schoße der Erde dienen.

Das Walten Gottes über diese Männer seines Willens und seines Wortes mit seinem Belohnen und Strafen, Lieben und Zürnen bewegt sich in einer über den Tätigkeitskreis dieser Männer hoch erhabenen Sphäre.

Es ist darum für נשא und נקם hier sehr bedeutsam die Bezeichnung ונקם על עלילותם — das einzige Mal im ganzen biblischen Schrifttum, also in ganz תנ"ך — gewählt. Als אל נשא und als נקם standest Du, Gott, mit Deiner Meßschnur des Rechtes über ihrem ganzen Tun und Lassen, für das nie das Eigengewicht der einzelnen Tat den Maßstab abgab. —

9) רוממו Nochmals wird, wie im vorhergehenden Vers, auch hier ה' אלקינו betont. Es ist der Ewige, unser Gott, der all dies vollbracht hat. Er nimmt dereinst — und dieses Dereinst ist hier erschaut — auf seinem heiligen Berge Seinen Sitz ein und schart uns — euch — die ganze Menschheit um diesen Sitz Seiner Erhabenheit. Ihm Lob und Preis, denn heilig ist Er, der Ewige, unser Gott: כי קדוש ה' אלקינו!

Kap. 100.

Allgemeines:

Ein ausgesprochenes Psalmlied zum Dankopfer. „Das All der Erde" mit seinen Bewohnern ist zum Dankfeste eingeladen. Israel,

am Fuße des heiligen Gottesberges stehend, ruft sein „דעו", und „באו", sein „Erkennet" und „Kommet" hinaus, nachdem es vorher mit „עבדו" und „באו" den Völkern, den Menschen allen ins freudig bewegte Gemüt geredet hat. — Israel stellt sich nicht als der stolze Priester einer allein selig machenden Wahrheitslehre hin. Wenn wir Gottes sind, so sind wir's nicht durch eigenes Verdienst und noch weniger durch eigene Kraft. Der Gott, der Mosche und Aharon „gemacht" (II. Sam. 12, 6), und sie zu seinen Priestern bestellt (Ps. 99, 6), hat auch uns „gemacht" — הוא עשנו und nicht wir — ולא אנחנו. — Wir sind sein — ולו אנחנו — (s. קרי וכתיב) weil wir sein Volk, und die Herde seiner Weide sein, und so das Beispiel eines von Gott zu hohem Zwecke geleiteten und gehüteten Menschenhäufleins geben sollen, an dem Gottes Bestimmung, Seine Verheißung und Erfüllung sich bewahrheiten.

Darum ist es uns, Israel, nicht um euer jubelndes Zugeständnis und nicht darum allein zu tun, daß ihr zu uns kommet und euch vor unserem Gotte anbetend niederwerfe. Um euer Wissen und Erkennen vor allem handelt es sich. Wissend sollt ihr kommen דעו כי ה' הוא אלקים! Dieses „דעו" tönt aus der Dankeshymne heraus, und es gibt den Grundton zu unserem Psalm, der zu keiner Zeit, auch wenn andere Opfer und Opfergesänge am Altare Gottes fehlen sollten, aufhören darf das Menschenherz mit dem edelsten Gefühle, dessen es fähig ist, zu erfüllen: mit Dank!

Einzelnes:

1) מזמור Am Eingange dieses Psalmes, der dem vor Gott dargebrachten Dankopfer zum Geleitgesang diente und dessen Rezitation in den Zeiten, in denen der Altar Gottes umgestürzt und sein Feuer erloschen ist, das Opfer selbst ersetzen soll, sei es gestattet an einen die Pflicht des Dankens umschreibenden talmudischen Ausspruch zu erinnern und — in allegorischem Sinne — auf die Fassung unseres Psalmes anzuwenden:

R. Juda lehrte im Namen Rasw: Vier sind es, die verpflichtet sind zu danken (und zur Zeit des Mikdasch ein Dankopfer zu bringen): die zur See gehen, die durch die Wüste ziehen, wer krank war und von der Krankheit genesen ist, und wer eingekerkert war und das Gefängnis verlassen hat[1]).

[1]) אמר רב יהוד' אמר רב ארבעה, צריכין להודות יורדי הים והולכי מדברות מי שחי' הולה ונתרפא ומי שחי' חבוש בבית האסורים ויצא (ברכות נד:)

Die Verpflichtung für diese Dankschuldigen, die in der Bestimmung der ברכת הגומל auch in unserer Zeit ihre praktische Anwendung findet, wird im Talmud (Berachoth 54) aus Ps. 107 hergeleitet und gilt für jeden Einzelnen, der einer der bezeichneten Gefahren glücklich entgangen ist.

Es hält jedoch nicht schwer, dieselbe Pflicht auf unser Volk Israel in seiner Gesamtheit zu übertragen, sobald wir uns das Volk als die Person denken, über die alle die aufgezählten Leidensgeschicke ergangen, und von der sie durch Gottes Gnade abgewendet worden sind.

Die Meeresgefahr am Schilfmeer קריעת ים סוף, die Gefahr in der Wüste während der vierzigjährigen Wanderung, dann später, nach glücklichen Zeiten, die Rückfälle des Volkes in Zweifel und Entartung und noch später im Laufe langer Jahrhunderte des Galuth, die innere Erschlaffung im ganzen siechen Volkskörper, dem die Zentren des belebenden Blutlaufs unterbunden und die Organe des nationalen Zusammenhaltes gestört sind, Störungen, die ihre krankhafte, gefährliche Einwirkung auf den ganzen Volksgeist nicht verfehlen, und zuletzt die Befreiung, die Gesundung und Erlösung aus der so lange andauernden Gefangenschaft — die גאולה שלמה! Diese Gefahren und diese Befreiungen aus bösen Gefahren und Leiden durch Gnade entsprechen den von Raw Juda aufgezählten vier Fällen, in welchen die Dankespflicht mit lauter Mahnung an den Menschen herantritt. Nur, daß hier für die Einzelperson das ganze Volk als Schuldner eintritt und zur feierlichen, Gott, den Retter und Erlöser, lobpreisenden Abstattung des Dankes aufgefordert wird.

Wir möchten nun einen Schritt weiter gehen und diese Aufforderung aus unserem Dankespsalm, מזמור לתודה, herauslesen. Der erste Vers enthält die in die Mitte des Volkes Israel hinein und in die ganze Welt hinaustönende Aufforderung, dem ewigen Gotte zu danken.

2) עבדו trägt den Jubel himmelan, der dem das Meer durchschreitenden, das Meereslied anstimmenden Volk bei seiner ersten Gottesfeier als freies Volk entsteigt.

3) דעו feiert dankend den Gott des Heiles und der Rettung, der im Wüstenbrand seine Herde leitet und ihr als עמו וצאן מרעיתו die Weide bereitet und neben der körperlichen Nahrung die Kost für

Geist und Gemüt — מתן תורה — nicht fehlen läßt, so, daß aus dem Dankeswort die Erkenntnis der Seele דעי, spricht. —

4) באו שעריו öffnet die Pforten dem zersprengten Volke, das oft schwer innerlich krankend an sein von feindseligen Mächten umstelltes — Lager gefesselt war. Ein frischer Odem der Gesundung dringt durch diese weit geöffneten שערים in die ungesunden Ghetti's, und durch dieselben שערים dringt das zu Wasser und zu Lande sich sammelnde Volk in die Vorhöfe seines Gottes, הצרתיו.

5) כי טוב setzt durch גאולה dem Rettungswerke die Krone auf. „Ewig die Gottesgnade und von Geschlecht zu Geschlecht die Gottestreue!" כי טוב ה' לעולם חסדו ועד דר ודר אמונתו. — Dies der Gruß, mit dem das so lange gefesselte durch שיעבוד גליות gefangen gehaltene, niedergedrückte Israel *seinen* Boden, den Boden des hochragenden Gottesheiligtums, betritt.

Es sind *vier* Verse, die dem מזמור לתודה Folge leistend, entsprechend den ארבעה צריכין להודות, dem vierteiligen Dankesgruß Ausdruck geben. —

Wir verhehlen es uns nicht, daß eine solche Deutung unseres Psalmes auf die Bezeichnung: פשט kaum Anspruch machen und nur als eine im Zusammentreffen mehr äußerer Umstände begründete *An*deutung gelten könne. — Allein wir wissen es auch, daß unser תהלים mit seinem poetischen Sprachkleide manche dem jüdischen Volke ans Herz greifende Andeutung verhüllt, die gar oft gleichzeitig mit der Offenbarung des Wortsinnes, des פשט, sich enthüllen will.

Mit diesem Dankespsalm ist die Reihe der elf Psalmen geschlossen, die nach der von uns mehrmals erwähnten Tradition unserem Lehrer Mosche selbst zugeschrieben oder doch als vom Geiste Mosche's besonders umschwebt dargestellt wird.

Wir müssen bekennen: Einen schönern Nachklang hätte das Schwanenlied Mosche's, dem auf den האזינו-Ruf Himmel und Erde lauschten, nicht finden können, als es in dieser Psalmenreihe, die mit תפלה למשה beginnt und mit מזמור לתודה schließt, findet.

Was Himmel und Erde zur Verherrlichung Gottes, des Schöpfers, Großes, Erhabenes und dem Menschen, besonders dem Volke Israel in die Seele und ins Verständnis Dringendes zu bieten haben, ist in diesen Psalmen mit ihren zitternden, ehrfurchtsvoll bebenden und mit ihren jauchzenden, freudeweckenden Tönen geboten.

Und was wonnig durchſchauerte Menſchen, was beſonders das von großem Leid und von großer Hoffnung, von Freude und Schmerz durchdrungene Israel, innerlich erkennend, in ernſter Selbſtmahnung prüfend und mit dem ganzen ſeinem Gotte, dem Erlöſer und Retter, entgegenſchlagenden Herzen zu umfaſſen vermögen, es iſt als Gegengruß in das eine Wort hineingelegt:

Dank! מזמור לתודה!

Kap. 101.

Allgemeines:

Dieſer Pſalm enthält das Programm des Königs in ſeinen rein menſchlichen Beziehungen zu ſeinem Hauſe und Volke. Die Politik wird nicht berührt, wohl aber werden die poſitiven und negativen Kautelen genannt, die dem Lande die Herrſchaft des Rechts und der Wahrheit verbürgen und die Gerechtigkeit zur Grundlage des ganzen ſozialen Lebens machen. — Wir lernen die gefährlichen Eindringlinge kennen, die mit Trug und Schmeichelwort des Fürſten Ohr erringen und die Stimme der Wahrheit zum Schweigen bringen. — Der König will Herr in ſeinem Hauſe bleiben und nach Herzensunſchuld in dieſem Hauſe wandeln: אתהלך בתם לבבי בקרב ביתי. Die Sache der Niederträchtigkeit — דבר בליעל — ſei fortgebannt aus den Augen des Königs und mit ihr das verderblich entartete Tun, das — unehrliche Herz, der heuchleriſche Freund mit dem ſtolzen Blicke und dem weitſchichtigen Herzen. — Allmorgendlich will der Sänger an ſein Königsgelübde gemahnt ſein, die Böſen aus dem Lande und die Übeltäter aus der Gottesſtadt zu tilgen: לבקרים אצמית.

Ein herrliches Midraſchwort hat dem König in ſeiner Harfe eine Mahnerin gegeben. Zu mitternächtlicher Stunde bewegen ſich ihre vom erwachenden Nord beſtrichenen Saiten.

Einzelnes:

1) לדוד Im Leben Davids war Milde und Strenge im fortwährenden Geſchickeswechſel verteilt. Beides — חסד ומשפט — beſinge ich; beides: חסד ומשפט, will ich als König in meinem Lande und in der Gottesſtadt betätigen, Dir einheitlich ewiger Gott will ich ſaitenſpielen. Im Gottesnamen ה׳ iſt die Einheit, die zwiſchen חסד und משפט eine Harmonie herſtellt.

2) אשכילה Die ältesten Erkärer sind geteilter Ansicht darüber ob מתי תבא אלי sich auf den „Weg des Makellosen" דרך תמים (wo dann תבא dritte Person fem. Vgl. Esra 8, 21 דרך ישרה), oder auf Gott (mit Bezug auf לך ה' אזמרה) beziehe, wo dann תבא zweite Person masc. wäre. —

Im ersten Falle, den auch Raschi annimmt, deckt sich das אתהלך בתם לבבי mit בדרך תמים. Die Auffassung, daß der Weg zu m Wanderer kommt, verliert ihre Härte, wenn wir an die begeisterte Gehobenheit des Sängers denken, in der er — nach einer sinnigen Agada — ja auch die Harfe an sich herankommen und ihre bebenden Saiten zum gottbegeisterten Sange — anbieten sieht. — (Vgl. ברכות ג').

3) Das Niederträchtige, Gemeine soll meiner ganzen Natur so widerwärtig fremd sein, daß auch in meiner Vorstellung nicht Raum dafür ist. Mit לנגד עיני ist eben die Vorstellungskraft bezeichnet. (Vgl. רדק z. St.)

סטים = Entartete bringt Kimchi in Verbindung mit שוטים = Narren. Diese Verbindung hat nicht bloß die Lautverwandschaft der beiden Worte für sich. Die Natürlichkeit drängt zur Reinheit sowohl im Empfinden als im Denken. Ein Abweichen vom natürlichen Wege שטה bedeutet auf dem Gebiete der Sittlichkeit die perverse Unnatur und auf dem Gebiete des Denkens die Unvernunft. — Gerade solche Trübungen der edlen Natürlichkeit werden dem, der בתם לבב מתהלך sein will, verderblich, indem sie durch ihre Berührung schon die Makellosigkeit des Empfindens mit ihrem Gifte anstecken und der kindlich reinen Vorstellung ihren Schmelz nehmen. Darum ist es mein Vorsatz: לא ידבק בי!

4) לבב Am Anfange eines Verses dürfte in ganz תנ"ך hier das einzige Mal לבב mit verdoppeltem ב' stehen. Es soll offenbar die Kehrseite des בתם לבבי in V. 2 bilden.

Die Gemeinheit דבר בליעל — das Tun der Entarteten עשה סטים — das unehrlich empfindende Herz לבב עקש — alles fort von mir! Ich will d a s B ö s e nicht kennen, nicht lieben und nicht dulden: רע לא אדע!

5) מלושני Von der Sache geht der Psalmist zur Person über und diese Person wird wiederholt mit dem bestimmt treffenden אותו gekennzeichnet: אותו לא איבל, אותו אצמית. — Der Verleumder der mich beschleichen, sich bei mir in Gunst und den Verleumdeten

in Ungunst setzen will, ihn lasse ich zusammenschrumpfen und in seiner ganzen Erbärmlichkeit erscheinen. Den Mann mit hochmütigem Auge und weitschichtigem Herzen, der in diesem Herzen für alles Platz hat, für Freundschaft und Verrat, ihn kann ich nicht ausstehen. So erklärt es sich wohl, daß das „weite Herz", das sonst einen sittlichen Vorzug bezeichnet (I. Kön. 5, 9), hier das Gegenteil bedeutet. —

Das בתיב heißt: מלושני. Wir haben uns das seltsam klingende Wort aus einer Wurzel לושן = Züngeln gebildet zu denken. Soll vielleicht das Hinundherreden, die verstümmelte Redeweise des Verleumders, mit der er die Wahrheit verstümmelt, lautnachahmend angedeutet werden?

In Spr. 6, 16 werden uns die zum Apparate der Lüge und Heuchelei gehörigen Werkzeuge gradweise aufgezählt mit den Worten:

שש הנה שנא ה' ושבע תועבות נפשו.

Sie sind sechs an der Zahl und führen zum siebenten, dem Gipfelpunkt der Unausstehlichkeit vor Gott. Auch dort findet sich in תועבות das überflüssige ו״או im בתיב, andeutend, daß in dem Einen alle sechs verborgen enthalten seien. —

Nun sind es auch hier in: דבר בליעל, עשה סטים, לבב עקש, מלשני בסתר, גבה עינים, רחב לבב רע, sechs Kategorieen des Niederträchtigen, die im siebenten den Höhegrad לא אוכל erreichen, entsprechend dem תועבת נפשו in משלי. —

Die Ähnlichkeit zwischen מלשני, גבה עינים, לבב עקש hier in משלי dort in לב חרש, לשון שקר, עינים רמות und תהלים ist unverkennbar, und auch die anderen hier und dort genannten Kategorien decken sich, wenn sie auch verschieden ausgedrückt sind. Ob nun nicht mit diesem in das מלשני hineingeschriebenen ו״א = sechs an die sechs Stufen des Lasters, die zur siebenten zum לא אוכל, dort in משלי zum תועבה, führen, erinnert werden soll?

פשט ist dies nicht; aber רמז wäre es zu nennen.

6) עיני Die Vorsätze gehen zur positiven Verwirklichung der Rechts- und Sittlichkeitsidee über, die der König vor allem zu seinem Hausgesetze erheben will.

Das הוא ישרתני, das dem הולך בדרך תמים zugedacht ist, wird gleichsam gemildert durch das vorausgeschickte לשבת עמדי, wozu die Getreuen, die נאמני ארץ ausersehen sind. Es sollen nicht Pagen und Höflinge sein, die sich aus der vornehmen,

bevorzugten Gesellschaft rekrutieren, sondern Mitbewohner des Königs in seinem Hause. Dieses Haus soll der Häuslichkeit in gut bürgerlichem Sinne nicht entbehren. Nicht nur die Männer, die sich mir als treu erwiesen, will ich im Auge haben, sondern vor allem die Männer von bewährter Landestreue. Aus diesen wähle ich mir den geraden, schlichten Mann zu meinem Dienste. Der Königsdienst soll Landesdienst sein, wie der König Diener seines Landes sein will. —

7) לא ישב Dieser die Kehrseite des im vorhergehenden Verse Enthaltenen bildende Vers gibt mit dem vorgehenden V. 6 zusammen das Resümee des ganzen Psalminhalts. לא יכון לנגד עיני schließt das in V. 6 mit עיני Eingeleitete ab. Daher in V. 6 das Trennungszeichen מהפך לערמיה nach עיני. Das zwischen עיני in V. 6 und עיני in V. 7 positiv und negativ zusammengefaßte Programm soll bestimmend und Richtung gebend sein für das Augenmerk des Königs. —

8) לבקרים Auf diese Weise, mit Hilfe der mit mir zusammen wohnenden und zu Gericht sitzenden Getreuen, der נאמני ארץ wird und muß es mir gelingen die רשעי ארץ allmorgendlich schwinden zu machen und aus der Gottesstadt die Übeltäter auszurotten.

In schwerer Zeit richtete der Prophet ירמי׳ an den König צדקי׳ und sein Haus die Mahnung:

בית דוד כה אמר ה׳ דינו לבקר משפט והצילו גזול מיד עושק (ירמי׳ כא׳ י׳כ).

Haus Davids! also hat Gott gesprochen: „Haltet Gericht am frühen Morgen, rettet den Beraubten aus der Hand seines Bedrückers, damit nicht ausgehet Mein Zorn und brennt, daß es nicht zu löschen ist, ob der Schlechtigkeit eurer Werke." (Jirm. 21, 12 Vgl. רד׳ק a.a O.) Der Prophet hatte ein gutes Recht, den Stammhalter des davidischen Hauses mit דינו לבקר משפט an den Wahlspruch des Königs David: לבקרים אצמית כל רשעי ארץ zu erinnern. — Der Morgen, die erste und beste Stunde des Tages, da noch die gewerblichen Anforderungen an den Menschen schweigen und ehe noch der Mensch sich durch Speise und Trank stärkt, diese Stunde soll der großen Forderung des Rechts und der Stärkung des Rechtslebens im Lande geweiht sein.

Mit לבקרים soll dieser heiligen Regel die Beständigkeit „Morgen für Morgen" gegeben werden. —

Kap. 102.

Allgemeines:

Wie der erste Vers dieses Psalmes es deutlich sagt, haben wir das Gebet eines Armen vor uns. Ein Gequälter, der sich verhüllt und vor Gott seine Klage ausschüttet, steht vor uns. Die Verhüllung ist so dicht, daß wir nur schwer erkennen, ob es eine einzelne, von schwerem Leid getroffene Person oder das ganze Volk Israel sei, deren oder dessen tief ergreifende Klage wir vernehmen. Es kommen Schmerzenstöne vor, die von einem in seinem Mark und Bein erschütternden Weh sich windenden Erben Hiob's herrühren müssen. Wir können bis ins einzelnste den Zerfall der Körper- und Seelenkräfte verfolgen und mit dem Dulder die zersplitternden Knochen im Leibe zählen, die die Haut nicht mehr bedecken will. Wir können die traurige mit Asche vermischte Kost und die Tränen sehen, die in den Labetrunk fallen. — Und dann hören wir wieder ein Brausen durch die Lüfte ziehen, wie es nicht der Wassertropfen, sondern nur das Meer, nicht die Einzelperson, sondern nur das Volk erregen kann. — Wir hören hohe Namen nennen: Zion! Jeruschalaim! und fromme Diener küssen die Steine heiliger Trümmer und netzen mit ihren Tränen den Staub der niedergesunkenen Gottesstätte, und in den Tränen spiegelt sich eine neue Sonne, und das dunkle Gewölk göttlichen Zürnens wirft die Strahlen zurück, die Strahlen der neu aufgehenden Gottesgnade! Wir besitzen gar manchen Psalm, in dem unvermerkt die Einzelgestalt in die Weltgestaltung, das Einzelwesen in das Universum und der Einzelgedanke in das Weltdenken und Weltgeschehen aufgeht. Allein nirgends so wie in unserem Psalm ist dieses Weben und Werden so wunderbar plötzlich und deutlich, nirgends vollziehlt sich die Wandlung so klar von Licht umflossen wie in diesem unserem Psalm, da die auf Zion aufflammende Leuchte mit ihrer sichtbaren Herrlichkeit — נראה בכבודו in die den Armen, Gequälten umschließende Hülle לעני כי יעטף eindringt und ein armes gequältes und — erlöstes Volk enthüllt.

Unsere Altvordern haben auch diesem Psalm in der Liturgie eine bedeutsame Stelle eingeräumt. Am Rüsttage des Mondesanfangs, der ja symbolisch auf die Verjüngung Israels hinweisen soll, am ערב ראש חדש, in der תפלת יום כפור קטן da soll diese תפלה לעני zur Geltung kommen.

Nur zwei Psalmen sind's in der ganzen Psalmenreihe, die mit dem Worte תפלה beginnen: Ps. 90: תפלה למשה und unser Ps. 102: תפלה לעני!

Was Wunder, daß eine reizende poesievolle Agada aus dieser תפלה לעני den Gegengruß vernimmt, den das arme in alle Enden des Galuth zerstreute Volk Israel seinem Lehrer Mosche auf seine תפלה למשה bietet!

Einzelnes:

1) תפלה Nach Kimchi (Vgl. רד"ק z. St. u. Ps. 77, 4) bedeutet עטף hier zusammenfalten. „Wenn der Mensch, von großem Leid bedrängt, betet, so beugt er sich, und es ist, als ob nicht nur seine äußere Gestalt, sondern alles in seinem Innern sich zusammendrängt von einem Ende bis zum andern Ende." Dieses Sammeln und Zusammenfalten der Gedanken und Empfindungen zu einer Bitte an Gott soll nach jüdischer Anschauung sich im Innern vollziehen, ohne sich nach außen in den „gefalteten Händen" zu erkennen zu geben. — So wird die Zerknirschung des Herzens, das Schmachten des Gemütes in Ps. 61, 3 durch בעטף לבי ausgedrückt. Das niedergedrückte, von Leid bedeckte und bedrängte Herz will sich im freien Erguß vor Gott Luft machen ולפני ה' ישפך שיחו. —

2) ה' שמעה Hörst Du, Gott, mein Beten, das ein Selbstgericht, תפלה ist, so findet mein Flehen aus seiner Enge den Ausgang in die Weite ישע, wird zum שועה und dringt zu Dir. —

3) אל Daß ich am Tage der Not Dich, Gott, vor mir und mir nahe weiß, bereit zu hören, ist an sich Erhörung, und daß ich Dich so wissen und fühlen möge ist mein erstes — Gebet. —

4) כי Die reichste Erfahrung und alles Erinnern aus verlebten Tagen kann mich nicht beruhigen und hinwegtrösten über den leidvollen Gedanken: gottverlassen, allein! Die Tage mit ihrer

Geschichte gehen wie Rauch auf, und meine Gebeine, mein ganzes Wesen, der Träger dieser Geschichte — alles eine versengte Brandstätte, der nur Rauch entsteigt.

5) הוכה Getroffen, ins Herz hinein getroffen, wie grünes Gras vom Feuerstrahl, und mein Herz vertrocknet; seine belebenden Quellen sind versiegt, denn die Nahrung fehlt. Ach, ich habe ja vergessen, mein Herz mit Nahrung zu versorgen, vergessen mein Nährbrot zu verzehren!

6) מקול So zehrt mein Seufzen meine Kraft auf, so klebt mir mein Gebein am Fleische. Ein wandelndes Gerippe, von Fleisch und Haut überdeckt — und das pulsierende Leben fehlt, und der warme Blutstrom, der dem Körper seine Frische, und die Muskelkraft, die dem Körperbau seinen Halt verleiht, sie fehlen, und die Seele, die dem Ganzen den Zauber und den Adel eines geistigen Daseins gibt — sie ist nicht da, sie weilt und weint in ihrer Einsamkeit.

7) דמיתי Einsam! Mitten im rast- und ruhelosen Weltgetriebe einsam, als ob ich in diese Welt nicht hineingehöre, weil die Welt, die mir und der ich angehörte, untergegangen ist. דמיתי sagt mehr als: ich bin verglichen. Das würde durch die Nifalform נדמיתי ausgedrückt. Ich bin zum קאת מדבר nicht nur geglichen, sondern fast auch geworden. Diese Steigerung ist durch דמיתי - היתי noch näher bezeichnet.

8) שקדתי „Der Vogel der Wüste und die Eule der Trümmer" — sie haben ein Heim: die Wüste, der Trümmerhaufen. Da sind sie, und da sollen sie ihrer Bestimmung nach bleiben; für mich aber gibt es kein Bleiben, auch nicht in der gesellschaftlichen Ausgeschlossenheit, nicht auf den Höhen ausgezeichneten Ranges und nicht in den Niederungen des Ghetto. Wo ich stehe mit meinem Denken, Empfinden und Wirken, mit meiner Kraft, meinem Vermögen und meinem Blute, da rücken die genossenschaftlichen Mitstreber und die urteilenden Richter ab und tun den Mund nicht auf, es sei denn zum verdammenden Spruch, und es wird wüstenstill um mich her. Wo mein Name in den Ruhmesblättern eingeschrieben steht, da wird am Namen gemakelt und an den Schriftzeichen gedeutelt, bis sie verblassen, verschwinden, und der Ruhm sich wie Hohn anhört. — Und bei aller Ergebung in das Geschick der Zugvogel der Jahrtausende, der „כוסחרבות", der Vogel, das Volk der Trümmer zu sein, kann ich die

resignierte Ruhe nicht finden, auch in mir selbst nicht, denn mich drängt's und treibt's aus dem zertrümmerten Hause hinaus aufs Dach, um da zu warten und die Zeit der Erfüllung zu erharren — שקדתי — die nicht kommen will, weil Du es nicht willst, Gott!

9) כל היום So bin ich, der auf dem Dache einsam stehende Vogel, das auf seiner Warte vereinsamte Volk, der Gegenstand des Spottes. Und können die Feinde meines erhabenen, von meinem Dasein unzertrennlichen Grundsatzes der Gotteseinheit — אויבי — diese Grundlehre einer reinen Gottes- und Weltanschauung und mich, ihren uralten Träger und Verbreiter, trotz alledem nicht verachten, so können mich die übermütigen Spötter — מהוללי — doch hassen und zur Zielscheibe ihres Eidfluches machen, בי נשבעו. —

10) כי אפר Sie hatten und haben ja Grund, mich als ein Jammerbild eines Fluchbeladenen hinzustellen, dem die Trauer die Stirne mit Asche gezeichnet und Speise und Trank mit Asche und Tränen mischt. שקוי stammt von שקה und hat das ה' in ו' verwandelt.[1])

11) מפני Zwischen זעם und קצף ist wohl so zu unterscheiden, daß ersteres den aufwallenden und letzteres den tiefgehenden, seinen Gegenstand zerbrechenden, niederschlagenden Zorn bedeutet. — In כי נשאתני ותשליכני ist der Grund für die eigene Trauer und zugleich der Erklärungsgrund für die feindselige Überhebung der übermütigen Hasser angegeben. Wen Gott so hoch emporgehoben und dann so tief herabgeschleudert, ist's da ein Wunder, wenn ihn die Feinde in den Staub treten?

12) ימי Wie ein langgestreckter Schatten כצל נטוי sind meine Tage und ich selbst — im sonnenlosen Dasein vertrockne ich wie Gras. Es ist das bereits in V. 4 und 5 gebrauchte Bild; nur daß dort das Dorren als vom sengenden Strahl bewirkt dargestellt und darum mit הוכה bezeichnet wurde. — Die Wiederkehr des oben gebrauchten Bildes zeigt, daß hier die Selbstbetrachtung abgeschlossen sein und ein Übergang eintreten solle. —

13) ואתה Raschi faßt diesen Vers als den Vordersatz zu dem im folgenden Vers enthaltenen Nachsatze auf. Meiner Vergänglichkeit gegenüber stehst Du, o Gott, in deiner Ewigkeit. Dein ewiges Sein verbürgt die ewige Geltung deines Wortes, und dieses Wort lautet:

---

[1]) Vgl. Ib'n Esra in der Ausgabe מקראות גדולות (Basilia), wo diese Verwandlung richtig angegeben ist, während im באור ר"י ברי"ל הו"ו במקום הא' השורש" steht.

Erbarmen mit Zion! So flüchtig die Tage der Geschlechter sind, mit ihrem Inhalt in Rauch aufgehend, mit ihrer Dauer sich zu den Schatten neigend, so lebt doch Dein Gedenken in diesen Geschlechtern für und für. Und dieses Gedenken erweckt stets die Hoffnung und stärkt die Zuversicht: Es kommt die Zeit![1])

14) אתה „Du wirst Dich erheben, Du wirst Dich Zions erbarmen, denn eine Zeit gibt es, sie zu begnadigen, denn gekommen ist die bestimmte Zeit." Aus diesen Worten spricht die festeste Zuversicht. Es klingt, als wenn das exilierte Israel seinem Gotte die verheißene Erlösungszeit nachrechnen und auf Tag und Stunde in Erinnerung bringen wolle. Darum wird von alten Interpreten diese wehmütige Mahnung dem in der babylonischen Gefangenschaft weilenden Israel in den Mund gelegt, denn für גלות בבל waren siebzig Jahre als Ziel festgesetzt. Indessen erklingt derselbe erinnernde Mahnruf auch aus dem גלות, das sich nun — Jahrtausende lang hinzieht. Für das Gedenken Gottes, זכרך לדר ודר, zählen ja Jahrtausende wie Tage. Und so unendlich die Zeit zu sein scheint, sie hat dennoch ihre Grenze und ihren festgesetzten Tag der Bestimmung. אתה תקום — das ist das Rufwort, das König David und das nach ihm sein später Sproß ישעי׳ den Wächtern auf Zions Mauern übergeben, daß sie es rufen und rufen ohne Unterlaß bei Tag und bei Nacht, bis Gott den Ruf seines Volkes hört und „Jeruscholaim gründet und aufrichtet zum Ruhme auf Erden." (Jes. 62, 6—7 Vgl. מס׳ מנחות פ״ז).

15) כי Auch in der unstillbaren Sehnsucht Deiner Diener nach jedem Steine aus ihrem zerfallenen Heiligtum und in der Jahrtausende

---

[1]) Nach רד״ק fände sich hier in manchen Texten ein Irrtum. Es stände nämlich dort כסאך anstatt וזכרך und auch ראב״ע habe sich von einem solchen irrigen Texte verleiten lassen anstatt כסאך וזכרך zu schreiben und zu interpretieren. רד״ק meint nun, das beruhe auf einer Verwechslung dieser Stelle mit איכה ה׳ יט, wo es allerdings כסאך heißt. Auch in einer beigedruckten Randbemerkung הגהה in der Ausgabe מקראות גדולות (Basilia) wird ראב״ע, dieser Irrtum zugeschrieben. Indessen braucht man, was ראב״ע betrifft, nicht zu diesem — unangenehmen Resultate zu kommen. ראב״ע kann nämlich sehr wohl die Worte: וכבה כסאך und ebenso: im nächsten V. 14 die Worte כאשר הזכיר כסאו בשמים in bloß erklärendem Sinne zur Ergänzung des Wortes תשב gebraucht haben, ohne daß er das Wort כסאך im Texte stehen hatte. Jedenfalls aber ist unsere Lesart: וזכרך durch סימן ו״ז זי״ן masoretisch gesichert.

lang lebendig bleibenden Liebe zum Staube Zions — auch darin wie in der ewigen Wahrheit Deines Wortes, o Gott, liegt die Gewähr dafür, daß Zion einst erstehen wird.

Nach einer Agada (angeführt von רשי z. St.) nahmen König Jechonja und die auswandernden Juden seiner Begleitung aus Jerusalaim Staub und Steine mit sich, um aus diesem Material in Babel ein Gotteshaus, בית הכנסת, zu erbauen.

Nun, wenn heute wo immer im weiten Galuth eine jüdische Gemeinde oder Familie sich ein Haus erbaut, so kündet jeder Stein in der Wand des Hauses den Namen Zions und Jerusalaims, und jedes Kind im Hause lernt diesen Namen verstehen und lieben. —

16) ויראו Wenn die Ehrfurcht vor dem Namen Gottes sich inmitten der Völker ihren Platz erringt, so müssen auch die Könige vor der Gottesherrlichkeit sich beugen.

17) כי בנה Dem כבודך vom vorigen Vers entspricht das בכבודו in diesem V. Von der apostrophierenden Anrede, die bisher in der zweiten Person geführt wurde, geht der Psalmist zur manifestierenden Redeweise in der dritten Person über. Was im Bisherigen als Wunsch und Hoffnung ausgesprochen wurde: תקום תרחם ציון, ist jetzt als vollzogen gedacht: כי בנה ה׳ ציון und das נראה בכבודו und ויראו גוים gibt im schönen Wortspiele den Gedanken: Wird die Herrlichkeit Gottes euch erst sichtbar, so könnt ihr seinem Namen die Ehrfurcht nicht versagen.

18) פנה In unserem V. wechselt der Singular mit dem Plural, zuerst: תפלת הערער und dann: תפלתם. Das legt uns folgenden Gedankengang nahe: Israel als Volk ist der vereinsamte Baum auf kahler Steppe, der verlassene und sich verlassen fühlende ערער. — Von all seinen Mitteln der Sammlung zu einem großen Mittelpunkte des Volksbewußtseins und zu Gott, von seinem Mikdasch, seinem Altare, seinen Priestern, Sehern und Sängern ist ihm nichts geblieben als das schwache Wort des Gebetes, die תפלה. Doch diese תפלה kann nicht die Kraft der Seelenmanifestation eines Volkes gewinnen, denn dieses Volk ist zersplittert in seinen Wünschen, Neigungen, Erinnerungen und Hoffnungen, wie es zerstreut ist über die ganze Erde. Dem Volksgeiste in Israel fehlt — das Volk. Dieser Geist geht darum vielfach in die Irre. Es fehlen die Institutionen, in welchen er sich verkörpern könnte, und selbst der Ausdruck fehlt ihm bis auf das Lallen in der heiligen

Sprache. Was dem Volke als solchem übrig geblieben, ist ein wehmütiges Ahnen dessen, was es einst gewesen und dereinst werden solle, jener elegische Zug, der die jüdischen Bethäuser und Festeszeiten durchzieht, da, wo sie noch jüdisch geblieben sind. Es ist תפלת הערער, und auch dieser wendet sich Gott zu. Das sagt uns dieses an das בנה ה' ציון anklingende „פנה".

Doch der Geist, der aus dem zerstörten Volkshause Israels geflohen, hat in den jüdischen Familienhäusern und in den Herzen jüdischer Männer und Frauen, Jünglinge und Jungfrauen eine Heimatstätte gefunden. Diese stellen die Wächter auf die Mauern Zions, da die Nation ihre Wachtposten eingezogen und vielfach ihre Parole vergessen hat. ולציון יאמר איש ואיש יולד בה Von Zion gilt es noch heute: Mann für Mann ist darin geboren (Ps. 75). Und Mann für Mann können Israels Söhne die heilige Aufgabe, die dem nunmehr zersprengten, in Einzelteile aufgelösten Volke geworden, jeder in seinem Tätigkeitskreise und jeder nach seiner Kraft mit heißer Liebe für die heilige Gottessache und reinem, lebensvollem Empfinden für die erhabene Gotteslehre auf sich nehmen. Aus diesen Einzelteilen der Nation, aus diesen Einzelmännern, die, wie einst zur Makkabäerzeit, nicht vereinzelt bleiben, kann die Nation und kann das Nationalheiligtum wiedererstehen. — Das Gebet der Tausende in Israel, das aus Nord und Süd den um גאולה flehenden Juden aus oft leiderfülltem Herzen kommt, das ist nicht mehr תפלת הערער, ist nicht der Seufzer der vereinsamten Nation, sondern das Wort voll Kraft und Liebe von Tausenden und Hunderttausenden, und Gott verachtet nicht ihr Gebet ולא בזה את תפלתם! Der folgende Midrasch dürfte den oben angeführten Gedankengang im Sinne haben. Er lautet:

ד"א פנה אל תפלת הערער רבי יצחק פתר קרייה בדורות הללו שאין להם לא מלך ולא נביא ולא כהן ולא אורים ותומים ואין להם אלא התפלה שנשתיירה להם שהם מתפללים אותה בר"ה וביום הכפורים אמר דוד לפני הקב"ה אל תבזה אותה מהם הוי: ולא בזה את תפלתם (ויק"ר פ"ל ופסיקתא ישינה פכ"ת ושוח"ט).

19) תכתב Sehr bedeutsam wird „dieses" mit den Worten תכתב זאת לדר אחרון dem spätern und spätesten Geschlechte als Lehre in das Tagebuch eingezeichnet. Dieses Verhältnis der Einzelnen zur Gesamtheit, nach dem aus den einzelnen Resten des verloren gegangenen Volkes und des — entschafenen Volksgeistes

dieses Volk mit seiner großen Aufgabe sich regenerieren soll, dieses Eintreten des Mannes für die Volksaufgabe und dieser Ersatz des jeder äußern politischen Repräsentation entbehrenden jüdischen Volksganzen durch ganze jüdische Männer, wo und wie sie sich in der Betätigung der Gotteslehre finden, זאת, diese große Lehre soll dem spät nachlebenden Geschlechte die Lehre des Lebens sein. — Diese Lehre verbürgt der Gesamtaufgabe Israels ihre Träger, sie wälzt die Verantwortung für die von Gott bestimmten Ziele seines Volkes auf die Schultern jedes einzelnen Sohnes dieses Volkes. Diese Lehre lautet: ועם נברא יהלל יה! So wird ein Volk aus den Männern heraus geschaffen und neu gebildet, damit es Ihn, seinen Eigner, preise!

20) כי השקיף Denn so hoch auch Gott auf seiner heiligen Höhe thront, sein Blick reicht zu den tiefsten Niederungen der Erde herab, und Gott sieht nicht nur das ganze Große, sondern auch das Einzelne, an sich Geringe. Nicht nur der Pulsschlag der Nation, sondern auch jede Herzensregung des Einzelindividuums ist Gott offenbar.

21) לשמע „Er hört den verhallenden Seufzer des Gefesselten und will lösen die dem Tode geweihten Söhne."

Man achte auch hier auf den Wechsel von Singular und Plural wie in V. 18.

Der Seufzer des gebundenen Volkes, dem die Lebensader seines ganzen Volkstums unterbunden ist, mag erstickt werden, Gott hört diesen Seufzer, und Gott hört es, wenn die Söhne des gefesselten Volkes mit dem Namen des einzigen Gottes im Herzen und auf den Lippen in den Tod gehen. Gott löst die dem Tode Geweihten, und Er wird an ihnen und durch sie das Wort einlösen, das Er über Sein Volk, über Sein erstehendes Heiligtum und die Endbestimmung der ganzen Menschheit gesprochen hat.

22) לספר Der Gottesname, von Sterbenden geheiligt, erobert sich die Welt und wird trotz aller Tyrannenwut sich sein Zion erobern, um da verherrlicht und in Jerusalaim gepriesen zu werden.

23) בהקבץ Mit dieser Nifalform soll das Zusammenfluten der Völker als der im ganzen bisherigen Weltgeschehen liegende Endzweck dargestellt werden. In diesem יחדו tönen die Gegensätze aus, die im Laufe der Zeiten zwischen Volk und Volk ihre trennenden Schranken aufgetürmt. Die volle Erkenntnis der Gotteseinheit muß

die Völker einen und ihre auseinandergehenden Interessen dem einen von Gott bestimmten Hauptzwecke unterordnen. — In לעבד את ה׳ strömt alles Streben und Wünschen der Völker und Reiche — der Menschheit zusammen. —

24) ענה Es ist nicht nötig, daß wir der Konsequenz zuliebe auch diesen Vers und die noch folgenden Verse des Psalmes symbolisch auf den Entwicklungsgang des Volkes Israel beziehen und als nationale Klage auffassen. Der Charakter unseres Psalmes, der bei aller ihm durch höhere Eingebung, רוח הקדש, innewohnenden Gebundenheit, doch der Freiheit, die die Poesie verleiht, nicht entbehren soll, verlangt, ja verträgt eine solche Konsequenz nicht. Vielmehr wird der Reiz unseres schönen, die Überschrift תפלה לעני tragenden Gebetpsalmes dadurch erhöht, daß zum Schlusse, da der König im Gebete für sein Volk geweint und gehofft und nachdem er dem spätesten Geschlechte die große Lehre der Selbstverantwortung und das Geheimnis der Volksschöpfung aus dem einzelnen Hause und Manne heraus übergeben, daß nun wieder der עני für seine eigene Person betend in den Vordergrund tritt, um seinen Psalm so zu schließen, wie er ihn begonnen: mit der ganzen ausgeprägten Subjektivität des vor seinem Gotte betenden Menschen, mit dem wir, tief ergriffen, persönlich mitfühlen können. —

Dieser lebensvolle Herzenserguß unseres Königs erfüllt uns mit Wehmut, wenn wir vernehmen, wie er am Hochziele seines Volkes angelangt, vom neu erstandenen Zion aus den Weg überblickend, den er im Geiste Hand in Hand mit seinem gefesselten Volke und dieses Volkes todesmutigen Söhnen verfolgt hat, nun in die Klage ausbricht: und ich selbst darf den Weg nicht mitmachen, weil mir auf dem Wege die Kraft erlahmt und weil meine Tage so sehr gekürzt werden!

Wir werden da wieder an den betenden Lehrer Mosche erinnert, der in תפלה למשה seinem Volke den Weg ins gelobte Land ebnet und selbst auf dem Berge עברים zur Ruhe gebettet wird!

Dieser V. 24 ist der einzige Halbvers im ganzen Psalm. Der Vers will gleichsam in seiner verkürzten Form das קצר ימי veranschaulichen. —

Das כתיב כחו in (mit ויו) soll vielleicht dazu dienen, den Übergang vom Volke, vom אסיר in V. 21, von dem bisher die

Rede war, zur Person des Königs דוד, zu dem wieder in den Vordergrund tretenden עני zu übermitteln.

25) אמר Deine Jahre, Jahrtausende bedeutend, gliedern sich mit ihrem Inhalte für das menschliche Erfassen nach Menschengeschlechtern und grenzen sich nach dem Geschichtsleben dieser Geschlechter ab. דר דרים bilden für den Sterblichen die Etappen, auf welchen er den Spuren Deines Schaffens und Wirkens für die Ewigkeit folgen kann. Auch meine Lebenszeit ist eine solche Teilstrecke, so laß mich diese Tagesstrecke auf der Ewigkeitsbahn nach meiner besten Kraft und zu Deinem Wohlgefallen ausleben und brich meinen Lebenslauf nicht in der Mitte seiner Dauer ab. אל תעלני בחצי ימי. —

26) לפנים Auch die physische Naturwelt hast Du von Uranbeginn so gegründet und weiter gebildet, daß über den grob stofflichen Erdkoloß der ätherische Himmel sich spannt, daß die Körperwelt an geistige Regionen rage, und daß die ganze Schöpfung in ihrer Vergänglichkeit im Entstehen und Vergehen die Ewigkeit des Schöpfers bezeuge.

27) המה Sie selbst — sie sollen und werden vergehen, und Du wirst bestehen. „Sie selbst" — bei all ihrer Nichtigkeit dennoch ein Selbst, weil von Deiner Schöpferhand berührt, weil von Deinem Hauche belebt, ein Etwas, das in Deiner Ewigkeitsrechnung mitzählt, das zwar wechselt, aber wechselt wie ein Kleid, das den Hohen, Erhabenen zur Erscheinung bringen soll, der sich in dies Kleid kleidet. המה — und dieses המה, ist bedeutsam von יאבדו, durch ein Trennungszeichen geschieden, andeutend, daß „sie", die auftauchenden und untergehenden Reiche der geschaffenen Wesen, dennoch einen Faktor bilden vor dem ewigen Schöpfer und Bildner, wie die hingehenden Geschlechter vor dem unvergänglichen, in den Zeitereignissen und Menschenbestrebungen zur Erscheinung kommenden Meister der Ewigkeit!

28) ואתה Die Natur- und Geschichtserscheinungen, die Geschlechter und die Ideen, die sie zum Ausdruck bringen, wechseln, weil Du sie willst wechseln lassen תחליפם ויחלפו, Du aber bist der persönliche הוא, ohne Wechsel und Wandel, und mit dem Abbruch der Zeitperioden geschieht Deiner Unendlichkeit kein Abbruch). Was vergänglich ist im Streben und Vollbringen der Zeiten und Geschlechter erringt sich eine Stufe des ewig Werdenden und verfällt nicht ganz dem

Gewesenen. Du bist es, o Gott, der die Zeiten und Geschlechter auf diese Stufe hebst. Haben sie ja Deinem Weltenund Zeiten überdauernden Geiste als — zeitliche Gewandung "כלבוש" gedient. —

29) בני עבדיך Das erste und vorzüglichste Merkmal des die Stabilität anstrebenden, in das Bleibende hinein sich rettenden Vergänglichen und Wechselhaften ist das sich Vererben des Vätergeistes und Gutes auf die Kinder: ב נ י עבדיך ישכנו. — Wenn die Nachkommen Deiner Diener das mit ihren Vätern zusammen Erlebte, von den Vorgeschlechtern Ererbte vor Dein Angesicht stellen, damit es im Lichte Deiner ewigen, Israel geoffenbarten Wahrheitslehre seine Echtheit erprobe, so erprobt sich damit der feste Bestand der Lehre und des Lebens in Israel trotz allem Wechsel der über dieses Israel dahingegangenen Geschicke. וזרעם לפניך יכון.

Wir sehen: Mit diesem בני עבדיך hat der betende עני wieder seinem geliebten Volke, für das er in seiner Zeit gelebt, das Wort erteilt. Dieses Wort heißt: fest gegründetes Bleiben. Wenn alles wankt, die Jahre und die Geschlechter, Israel bleibt fest bestehen, denn bleibend ist das hohe Geistesgut, das es von den Vätern übernimmt und den Kindern übergibt, und es wird ewig bestehen vor dem Angesichte und kraft des Wortes des ewigen Gottes!

Kap. 103.

Allgemeines:

War der Grundton des vorigen Psalmes das Gebet, so bildet in diesem Psalm der Lobpreis Gottes die Haupttendenz. — Auch in diesem Psalm steht bald die Einzelperson des Sängers, bald das ganze Volk Israel und bald die ganze gottgeschaffene Welt im Vordergrund. Auch hier hören wir zuletzt, wenn alle Reiche der Natur, alle Zeugen der Zeiten und all die Wesen höherer Sphären ihre Stimmen erheben zum Lobe Gottes, aus dem mächtigen Gesamtchore heraus die Stimme des einzelnen Mannes, das Wort Davids, der zum Lobe Gottes den ersten Akkord angeschlagen: ברכי נפשי את ה' am Anfange und ברכי נפשי את ה' am Ende des Liedes.

Auch hier wird uns die im Seufzer sich erleichternde Stimmung des aus Krankheit und Seelenleid nach Gottes helfendem und tröstendem Beistande ausschauenden Einzelindividuums zugleich mit

dem Wehe- und Jubelrufe des im Galuth schmachtenden, die גאולה erschauenden Volkes vernehmbar. —

Über diese aus dem vorhergegangenen Psalm in unsern Psalm herein tönenden Nachklänge können wir die innigen Seelengrüße nicht überhören, mit welchen in eben diesem unserem Psalm der nachfolgende Psalm: ברכי נפשי eingeleitet wird.

David steht im folgenden Psalme als feiernder Priester mitten im Gottes Größe lobpreisenden Universum, und er rüstet sich zu diesem Priestertum, indem er mit sich selbst Abrechnung hält, sein ganzes Innere läutert und mit Gott, mit der Welt und mit sich versöhnt, um so die aus dem geprüften, geläuterten und dankerfüllten Menschenherzen aufsteigende Gotteshymne auf die Lippen zu nehmen. —

Hierin erblicken wir die Tendenz unseres Psalmes, ohne daß wir eine Gliederung und logische Einteilung desselben vorzunehmen auch nur versuchen. —

Einzelnes:

1) לדוד Wir sollen den ganzen David vernehmen: den Menschen und den König. Seele und Körper wollen Teil haben an der Gott darzubringenden Huldigung. Die Abstufung zwischen beiden findet darin ihre Berücksichtigung, daß נפשי als die Höhere, mit ה׳, dem den Gottesbegriff in einen hehren Eigennamen fassenden — unaussprechlichen Worte, וכל קרבי aber als der niedrige dem Staube entstammende Teil am Menschen mit שם קדשו, der Attributbezeichnung Gottes in Verbindung gebracht wird. (Vgl. Ib'n Esra's feine Unterscheidung z. St.).

2) ברכי Im Lobpreise Gottes muß der Mensch sich Beschränkung auferlegen, denn dem Menschen fehlt der Maßstab für die Größe Gottes und für die Eigenschaften, die diese Größe ausmachen.

Wollte der Mensch Hunderte und Tausende der göttlichen Ruhmeseigenschaften מדות aufzählen, so würde er, wie jener Weise im Talmud (Joma) es seinem Genossen zugerufen, den Anschein erregen, als wollte er „das Ruhmesregister des Weltherrn bis zu Ende abzählen" סיימתי לשבחא דמרי עלמא! und dabei natürlich unermeßlich weit hinter der Wahrheit zurückbleiben müssen.

Anders verhält es sich jedoch mit dem dankbaren Empfinden und in Erinnerung Behalten der Wohltaten, die der Mensch von

Gott empfängt. Da ſoll der Empfänger nicht nur die Hauptſumme der Gottesgnade, ſondern auch die einzelnen Poſten, aus denen ſie ſich zuſammenſetzt, nicht nur das Ziel, an das uns die göttliche Hilfe gebracht, ſondern auch die Schritte, die ſie auf dem Wege zum Ziele genommen, im Gedächtnis behalten. Die Dankespflicht buche genau ihre Schuld! Daher, meine Seele, vergiß, indem du den Ewigen nach menſchlicher Kraft mit der notwendigen Einſchränkung lobpreiſeſt, all Seiner Wohltaten nicht: ואל תשכחי כל גמוליו!

3) הסלח Sünde iſt der Seele, was Krankheit dem Körper iſt, und ſie wirken mit und durch einander zum Verderben des Menſchen. Gott verzeiht! Gott heilt!

4) הגואל Die Erlöſung aus Gruft und Unterwelt gilt deinem Leben, meine Seele! Sie kann und ſoll nicht durch Vermittlung und Opferung eines Andern vollzogen und nicht durch abtötende Askeſe erwirkt werden. Dein Leben erlöſt Gott und dein Leben wünſcht Gott, und darum gab er dir ſeine Leben bringende und veredelnde Lehre, „auf daß du lebeſt.“ Nicht mit dem Glorienſcheine unnahbarer und unfruchtbarer Heiligkeit will dich Gott umgeben, ſondern mit חסד ורחמים mit Liebe und Erbarmen, mit dem Diadem, das die Lebenden, das das Leben ziert.

5) המשביע Wir können unter עדיך ſehr wohl dein Alter (von עדי mit segol) verſtehen und das verwandte עדי (mit chatof pathach) von עדה = Schmuck mit dem hier Geſagten in Verbindung bringen. (Vgl. Geſenius Wörterb. Wurzel: עדה). Es ſoll eben ſchon im erſten Halbvers der Gedanke Ausdruck finden, daß die Seele, dem נשר gleich ſich verjüngend, das Alter als einen Schmuck kennt. Während in den vorhergehenden Verſen 3 und 4 der zweite Halbvers, immer wieder von neuem anſetzend, Gott zum Subjekte des Satzes macht: הרופא und המעטרכי, bezieht ſich hier das תתחדש im zweiten Halbvers auf נעוריכי und dient zur begründenden Erklärung des im erſten Halbvers Enthaltenen. (Vgl. Jb'n Esra z. St.). Dein Alter iſt dein Schmuck, den Gott mit dem Guten (mit Schönheit) ſättigt, denn deine Jugend altert nicht, ſie verjüngt ſich. —

6) עשה Vom Einzelnen zum Allgemeinen übergehend preiſt unſer Lied Gott als den Wohltäter aller Welten. So verſchafft Er ſicher Recht den Unterdrückten. Er יי, der עשה צדקות iſt, wird doch gewiß עשה משפטים ſein.

Auch in der תפלת שמנה עשרה gewahren wir in, תקע בשופר . . מלך אהב צדקה ומשפט השיבה einen Übergang von Einzelnen zu dem für die ganze Nation zu Erflehenden. Überhaupt lehnen sich die ברכות: סלח, גאל ישראל, רפאנו, ברך עלינו . . ושבענו מטובך, תקע בשופר השיבה שופטינו in ihrer Aufeinanderfolge an die hier eingehaltene Ordnung der Verse: הכלה, הרפא, הגואל, המשביע, עשה צדקות ה', ומשפטים לכל עשוקים mit sichtlicher Genauigkeit an. (Vgl. מגילה יז, נדרים מ״א). — Zu sehr bezeichnender Weise entspräche auf diese Weise die ברכה: מקבץ נדחי עמו ישראל dem עשה צדקות ה'!

7) יודיע Nach Raschi ist hier futur. im Sinne von praes. zu nehmen: מודיע דרכיו. Die unserem Lehrer Mosche geworbene Enthüllung: (2. B. M. 33, 19) behält ihre Geltung für alle Zeiten, und alle Geschickeswaltungen und Wandlungen in und mit Israel sind aus diesen die göttlichen Eigenschaften שלש עשרה מדות bekundenden Enthüllungen heraus zu erklären לבני ישראל עלילותיו. Zwischen דרכיו und עלילותיו ist metaphysisch zu unterscheiden. Menschlich gedacht, hat das Erbarmen und das Begnadigen in den auf unser Gemüt einwirkenden Einflüssen seinen Grund. Es ist als Eigenschaft Folge der Reflexion und wird vom Herzen — erarbeitet = עלילה. Bei השית findet eine solche vom Momente angeregte Seelentätigkeit nicht statt. Das Höchstvollendete kennt keine Entwickelung. Bei השית sind es „דרכיו", und diese bildeten das משה רבנו enthüllte Geheimnis. (Vgl. תפלות דוד angef. von ס' מקדש מעט).

8) רחום Die מדות, die dem in Galuth Duldenden am meisten zu ihrer Erhaltung nötig sind und ihnen am eindringlichsten zum Bewußtsein kommen müssen, werden hier wörtlich, wie sie Mosche mitgeteilt worden, erwähnt. Die andern מדות werden im weitern Fortgang des Psalms in umschreibender Form gegeben. — (Vgl. ר״דק).

9) לא Zwischen לנצח und לעולם besteht wohl der Unterschied, daß ersteres ein aktuelles Fortführen der betreffenden Sache (hier: Streitsache) bis zum glänzend sieghaften Ende, worunter das Ende der Zeiten gedacht wird, bezeichnet, während mit לעולם (verw. mit עלם = verborgen) die ins Unendliche sich dehnende Zeitdauer ausgedrückt wird, die in aller Stille und Unsichtbarkeit alles, was im Werden der Welt keimt und wächst, bewahrt und

das kommende vorbereitend weiterführt. So werden wir es passend finden, daß für den aktuellen Streit = יריב die Bezeichnung לנצח, für das stille Grollen und Bewahren der Mißgunst, für יטור aber לעולם gewählt ist. —

10) לא Die Aussageworte: לא עשה לנו und לא גמל עלינו stehen im perf. im Gegensatze zum fut. יריב und יטור im vorigen V. Die Nachsicht, die Gott mit uns in der Vergangenheit geübt, darf uns dieselbe Nachsicht und Gnade für die Zukunft mit aller Sicherheit erhoffen lassen, wenn auch zwischen dieser Vergangenheit und Zukunft die Zeit des Galuth, die Leidenszeit Israels liegt. —

11) כי Zwischen unserer Verschuldung und der Gottesgnade ist ein Abstand wie zwischen Erdnatur und Himmelsnatur, zwischen Himmelshöhe und Erdentiefe. Jeder Schluß von Grund auf Folge hört da auf. Die Himmelshöhe ist den Erdbewohnern ein Bild der Unermeßlichkeit. Es führen keine Stufen und relative Vergleichsstaffeln hinauf zu dieser Höhe an sich. So ist die Gnade Gottes absolut hoch und gewaltig, und sie wölbt sich über die Gottesfürchtigen und wirkt auf sie ein, wie der Himmel auf die Erde. —

12) כרחק Weit ist der Ost vom West entfernt, von der Grenze des einen zur Grenze des andern liegt die Weltenweite, und doch genügt eine augenblickliche Wendung, um den dem Osten Zugekehrten dem Westen zuzukehren. Nun, auch für den Sünder, ja auch für den Verbrecher gibt es eine solche Wendung durch die — Umkehr. Und wer bewirkt eine solche Wendung in der menschlichen Entschließung? Die Macht des göttlichen חסד!

13) כרחם Zum Wesensbegriffe des Vaters gehört es, daß er seiner Kinder sich erbarmt. Die Höhe bildet das Wesen des Himmels, und die Gnade ist Wesen Gottes. —

14) כי Menschenentschließung und Gotteserbarmen, sie sind als logische Begriffe nicht weiter von einander entfernt und schließen sich nicht mehr aus, als die Willensfreiheit des Menschen und Gottes allwissende Vorherbestimmung ידיעה ובחירה. —

Der Psalmist wirft einen betrachtenden Blick auf die beiden Gebiete, auf ידיעה ובחירה, indem er in הרחיק ממנו את פשעינו die Fähigkeit des Menschen erkennt, sich nach Ost oder West zu wenden und indem er in כי הוא י ד ע יצרנו die vorhersehende Kenntnis Gottes von unserem Sinnen und Wollen darlegt. Er hat aber nicht die dem menschlichen Wissen sich entziehende Linie angegeben, die die

beiden Gebiete mit einander verbindet, so verbindet, daß wir sie einheitlich erfassen könnten. Diese geheime Linie wird dem Menschen wohl stets ein Geheimnis bleiben. So wahr es ist: „Denn so hoch der Himmel über der Erde, so mächtig ist Seine Gnade gegen Seine Verehrer"; ebenso wahr ist es: „Denn nicht Meine Gedanken sind eure Gedanken, und nicht eure Wege sind Meine Wege, spricht Gott." Wie höher sind die Himmel denn die Erde: so sind höher Meine Wege als eure Wege, und Meine Gedanken als eure Gedanken (Jes. 55, 8—9). —

Was wir wissen, wissen müssen, ist: Der scheinbare Widerspruch in den Grundsätzen der Gotteswaltung hat in dem in uns selbst und in unserem ganzen aus Geist und Stoff bestehenden Wesen waltenden Widerspruch seinen Grund. Der Gegensatz von Seele und Staub, von Himmel und Erde in unserem Dasein läßt uns auf den Gegensatz in der göttlichen Weltleitung und Menschenbestimmung stoßen. Das größte, unserem Denken unbegreifliche Rätsel: der Mensch, wird uns von der vor der Gottesnatur aufgetürmten Wolke als Spiegelbild zurückgeworfen.

Gott aber kennt unsere Doppelnatur als die eine von ihm יה׳ geschaffene, Er kennt die Seele in uns und den Staub an uns. Das ist's, was unser Vers, ohne sich in Philosopheme einzulassen, mit den knappen Worten sagt: כי הוא ידע יצרנו זכור כי עפר אנחנו.

15) אנוש Mangelhaft ist der Mensch bei all seiner Größe, blühend, welkend von heute auf morgen. Er will die Sprache der Jahrtausende verstehen und ihren Geschichtsinhalt deuten. Doch die Sprache setzt sich aus Lauten, das Jahrtausend aus Tagen zusammen, und die Tage lassen den Menschen fallen.

16) כי Von seinem Standpunkte aus will der Mensch seine Welt beherrschen, er will in dieser schwankenden, allen „Zufällen" ausgesetzten Welt sein festes Haus erbauen, sein Glück gründen und seinem Ziel zustreben.

Doch ein Windstoß genügt, um den Menschen mitsamt seinem Hause, seinem Glück und seinem Ziel fortzublasen. ואיננו, Er ist nicht mehr. Frage nicht, wo er geblieben, und was aus ihm geworden. ולא יכירנו עוד מקומו und sein Standort erkennt ihn nicht mehr. Nicht nur für sein Haus und sein Lebensglück, auch für seine Lebensphilosophie sucht sich der Mensch, oft mit allem

Aufwand von Geist und Kraft einen Standort zusammenzuzimmern, von dem aus betrachtet, die Erscheinungen der Körper- und Geisteswelt in den von ihm gewünschten und abgezirkelten Sehwinkel rücken. Doch auch die Geisteswelt, und diese erst recht, hat ihre Windstöße, und dahin ist der Zimmerer von Systemen mitsamt dem Standort, den er eingenommen.

17) וחסד All dem Schwanken und Schwinden gegenüber steht die Gnade Gottes so hoch und so fest gegründet für alle Ewigkeit. חסד und צדקה, das von Liebe durchdrungene Recht und die vom Recht getragene Liebe, diese Ideale, die der festen, das Leben der Wirklichkeit bestimmenden Satzung nicht entbehren, die ganz im Sinne der תורה den Rechts- und Wahrheitsstaat fordern, indem sie für eine Rechts- und Wahrheitswelt den Grund legen, sie sind es, die die Zeiten, auch die finstern Galuthzeiten, überdauern, die den Kindeskindern לבני בנים für und für erhalten bleiben sollen. —

18) לשמרי Die Bundesidee und die Normen, in welchen sie sich für's Leben verkörpert בריתו und פקדיו, sie sind zu bewahren und „gedenkend" auszuüben. Soll das von Gott den Vätern gegebene, am Sinai geoffenbarte Wort mit seinem Ideal und seiner Satzung, seinem חסד וצדקה über aller Zeiten Stürme zu dem nachlebenden Geschlechte לבני בנים hinüber reichen, so muß dieses Wort in der Überlieferung von Geschlecht zu Geschlecht lebendig bleiben. Mit Bewahren und gewohnheitsmäßigem Üben, mit שמר und עשה ist aber dafür noch nicht gesorgt. Es muß זכר hinzukommen. Das im Lernen, Lehren und Üben Leben heischende und Leben gebende Gedenken, das des ewigen Gottes Bundeswort mitten im Volke in lebendigem Flusse erhält — das verbürgt die Ewigkeit dieses Wortes. Darum so bedeutsam: ולזכרי פקדיו לעשותם. —

19) ה׳ בשמים Zwischen מלך und משל besteht der Unterschied, daß mit מלך, davon מלכות, die milde Regierungsart des Königs als des Landesvaters, mit משל aber das strenge Herrscherregiment bezeichnet wird. (משלי טז, ט״ז) המשל ופחד und באור פני מלך חיים (איוב כ״ט.ב׳) עמו. — Von Gottes hoch aufgerichtetem Throne geht beides, die Strenge und die Milde einheitlich verbunden aus. —

20) ברכו Es werden nun die Gottesboten der Kraft aufgerufen, daß sie Gott preisen, indem sie sein Machtwort zur Tat machen, strikt und streng, ohne jedes subjektive Ermessen des Willens und

der Absicht, die Gott mit Seinem Worte haben, und der Intention, die Er יית in dasselbe hineinlegen wolle, nur aus Gehorsam, damit Seinem Worte, wie es ausgesprochen ist und sich vernehmen läßt, Folge geleistet werde: עשי דברו לשמע בקול דברו!

21) ברכו Es werden alle Gottesheere aufgerufen, Seine Diener, die nicht nur den gegebenen Befehl Gottes streng gehorsam vollbringen, sondern auch Seinen Willen tun, die also in den Sinn des göttlichen Willens einzudringen suchen und in diesem Sinne nicht nur den gemessenen Befehl ausführen, sondern überhaupt wirken und leben.

Diese Heere Seinen Willen ausübender Diener: צבאיו משרתיו עשי רצונו umfassen nicht bloß die willenlosen Träger göttlichen Gebotes, die Gestirne, die Winde und die Flüsse, und nicht nur die den Gottesthron umstehenden, auf Gottes Geheiß lauschenden Wesen höherer Natur, die Seraphim und Chajo's, sondern auch die selbstbewußten, mit eigenem Willen begabten Willensträger Gottes auf Erden.

22) ברכו Sie alle sind zum Lobpreis Gottes aufgerufen. ברכו ה'! Sind sie ja alle, ob höherer oder niedrigerer Kategorien der Schöpfung, seine Werke כל מעשיו und erstreckt sich ja Gottes Herrschergebiet auf alle Orte und Wege, wo Planeten auf ihren Bahnen rollen, Engelscharen ihre Botschaft bringen und Menschen den Willen Gottes erforschen und betätigen, בכל מקמות ממשלתו!

Und nun der abermalige Aufruf an die eigene Seele: ברכי נפשי את ה'! Du, meine Seele, sollst von den גברי כח die markige Kraft, die Lehre des Gehorsams und den hohen Schwung beflügelten Vollziehens borgen; du sollst von den dem göttlichen Haushalt nahe stehenden משרתים lernen, deinem Gotte eine willige, seinen Willen erlauschende Dienerin zu sein, und erlauschen sollst du mir all die herrlichen Töne der Macht und der Lieblichkeit aus dem Reiche der Sphärenmusik, und die ganze Harmonie der Schöpfungsseele sollst du, meine Seele, in dich aufnehmen, damit ich sie aus meiner Brust herausssinge, ein Huldigungslied dem Schöpfer!

Kap. 104.

Allgemeines:

Der Psalmist hält eine Rundschau im großen Reiche der Natur und zeichnet diese mit den lebhaftesten Farben sachlich getreu und

dennoch mit wunderbar ſchwunghafter Phantaſie. — Es entſteht ein farbenprächtiges Bild vom Wirken und Schaffen des den Beſchauer mit Entzücken und zugleich mit ehrfürchtigem Ernſte erfüllenden Naturlebens, wie es, ſo wahr und ſo ſchön auf keinem Gebiete der naturbeſchreibenden Dichtung entſtanden iſt. Eine Parallele zwiſchen den poetiſchen Naturgemälden der alten und neuen Zeit und unſerem Pſalm müßte, was großzügig edle Geſamtanlage und objektiv treue Kleinmalerei, plaſtiſche Greifbarkeit und verſchmelzende Harmonie betrifft, unſerem Pſalm die Palme zuſprechen. Es iſt, als machte der gottbegeiſterte Sänger mit ſeiner Harfe einen Rundgang durch die große, von Kampf erfüllte und durch Schönheit verklärte Welt und als riefen es all die Millionen Weſen zu Waſſer und zu Lande, von den jubilierenden Vögeln in den Gezweigen, den Gemſen auf hohem Geſtein und den Löwen im Walde, bis zu den plätſchernden Bächen, den brauſenden Meeren und dem — ſpielenden Leviathan dem Sänger zu: Du verſtehſt unſere Sprache und haſt in deinem Liede den Ton unſeres Naturlautes richtig getroffen, wir danken dir! und als riefe es der Sänger all den Millionen zurück: nicht mir danket, ſondern Gott, dem Schöpfer! Über all das wundervolle Treiben, Keimen, Wachſen, Suchen, Finden, Flüſtern, Brüllen, Kämpfen und Küſſen in den Höhen und Tiefen fährt der Ruf des Schöpfers bald lockend, bald dräuend dahin: So ſollt ihr ſein, und ſo ſollt ihr werden, Ich will es, der Schöpfer!

Dieſes Sein und Werden entfaltet ſich vor unſern Augen in bezaubernder Lieblichkeit und doch in Ehrfurcht dem Schöpferrufe lauſchend. Dieſe ſäuſelnden Winde und murmelnden Gießbäche — wie ſie eilen, ſtürzen und brauſen, und wie ihr ſcheinbar übermütiges Spiel ſich als ein bebendes Erſchauern kundgibt vor dem Geheiße Gottes, das ſie als Sendboten zur vollbringen haben! מן גערתך ינוסון מן קול רעמך יחפזון! (7.) All die Lieblichkeit, die wie ein ſanfter Gotteshauch über dem Weltgetriebe gebreitet iſt, verdeckt dennoch nicht die innere Werkſtätte dieſes Getriebes. Da ſehen wir die mächtigen Steigräder, wie ſie, Tauſende von Weſen zermalmend, ungezählte Exiſtenzen vernichtend, auf- und niedergehen. Wir können da die Zerreibungs- und Verbrennungsprozeſſe verfolgen oder doch ahnen, wir können es ſehen, wie das Spiel der Naturkräfte ein fortwährender Kampf iſt, und wie die blühende Schönheit den Siegespreis dieſes Kampfes darſtellt. — In unſerem Jubelpſalm

läßt der Zauber der Schönheit den tiefen Ernst der Wahrheit nicht vermissen, und das allein ist's schon, was unsern Psalm — abgesehen von seinem heiligen Ursprung — als lebendig quillenden Strom der Begeisterung über alle Meisterdichtungen der Naturverherrlichung erhebt. — Wenn nun zur bestimmten Zeit, am künstlerisch abgemessenen Absatze, gleichsam den Chor im großen Naturdrama darstellend, der Mensch hervortritt, wenn er, da die Finsternis weicht, die Sonne aufgeht, und das wilde Getier seine Höhle aufsucht, wenn da der Mensch sein Revier beschreitet und vor allem vor seinem Gotte mit dem Ausrufe niedersinkt: „wie groß, wie viel sind Deine Werke, o Gott"! מה רבו מעשיך ה׳! so ist dies nicht nur ein schönes, sondern auch ein wahres, tief empfundenes Wort, mit dem der Mensch sich als den würdigen Dolmetsch der Schöpfungssprache erweist. —

„Der Mensch" — dieser unpersönliche Gattungsbegriff nimmt zum Schlusse des Psalmes eine bestimmte Gestalt und einen Eigennamen an. Dieser „Mensch, der an sein Werk geht" יצא אדם לפעלו, gibt sich uns als den Sänger David selbst zu erkennen, indem er ausruft אנכי אשמח בה׳ „ich will mich Gottes freuen!"

Schön ist die Welt, sie dient zur Ehre Gottes, und Gott freue sich seiner Werke. Darum will ich mich in dieser Welt Gottes freuen!

Und in dieser schönen Welt, in der alles mit freudigem Ernst hineilt, Gottes Willen zu vollziehen, und die größten und kleinsten Wesen, der Löwe, das Seeungeheuer und die Gemse und das Vögelchen der Luft, das Meer und das Bächlein, der mächtige Wald und der Grashalm — sie alle, alle sich als die Hörigen des Allherrn hinstellen, jedes auf die ihm angewiesene Stelle, in dieser Welt voll Schönheit und ordnender Satzung — da sollte es Sünden und Sünder geben können?! Fort mit ihnen! In dieser Welt ist nicht Raum für sie. Schon das Gesetz des Schönen und Erhabenen schließt die Gesetzlosigkeit des Frevels und des Gemeinen aus! יתמו חטאים מן הארץ.

Diese Lehre ruft sich David als den Gewinn seines Rundganges in der Schöpfung in die Seele, und die so verherrlichte und Gott geweihte Schöpfung stimmt ein, da ihr Priester sein Hallelujа! ausruft. —

Einzelnes:

1) ברכי Den Unterschied zwischen הוד und הדר suchten wir schon an anderer Stelle (Ps. 21) darin zu finden, daß הוד die innere Würde, הדר aber die Form bedeutet, in der diese Würde nach außen in Erscheinung tritt. —

2) עטה Die Verse wechseln nun mit der Anwendung des perf. und praes., schon damit andeutend, daß inbezug auf das Walten Gottes jeder Zeitunterschied aufhört. Ihm ית' ist die Vergangenheit wie die Zukunft gegenwärtig. — Sonst bildet das Dunkel die Hülle für das Licht. Gott nimmt das von ihm geschaffene Licht zur Hülle, weil der Anblick dieser Lichthülle dem Menschenauge bis zu einem gewissen Grade erträglich, das Wesen Gottes aber „ein zehrend Feuer" ist, das kein Sterblicher ertragen kann. —

Symbolisch aufgefaßt, sind unter dieser Lichthülle die Eigenschaften Gottes zu verstehen, die Gott unserem Lehrer Mosche als die moralischen Wegweiser für Israel kund getan. Ihnen soll der Mensch nachahmend nachstreben: הדבק במדותיו של הק״בה מה, הוא רחום אף אתה תהא רחום!

Diese Eigenschaften heißen מדות von מדה = Maß und davon מד = Gewand = Hülle. Daher:

עטה אור כשלמה.

3) המקרה Wie schon Kimchi bemerkt, folgt hier der Psalmist in seiner Schilderung der in בראשית mitgeteilten Schöpfungsgeschichte. Die wie ein Gebälke sich emportürmenden Söller im Wasser, und die zur Festigkeit der Balken sich verdichtenden Wasserwolken . . המקרה במים und השם עבים רכובו ergänzen sich, und die Bezeichnungen מקרה und עבים sind so gewählt, daß sie den stufenmäßigen Aufbau im großen „Wasserwerke" der Natur mit einem das vom Schöpfer angeordnete Spiel der Naturkräfte andeutenden Wortspiele wiedergeben. עב hat nämlich auch die Bedeutung des dichten, festen Balkens = קרה. So in Jech. 41, 25: ועב עין אל פני האולם und ebendas. 26: וצלעות הבית והעבים. — Also: Im Wasser stufen sich Balken zu Söllern empor, und Wolkengebälk bildet Wasserterrassen.[1]) —

---

[1]) Diese eine Pointe bildende Doppelsinnigkeit des Wortes עב hat der bibelkritische „Ehrlich" verkannt und damit auch den Sinn unserer Stelle. —

4) עשה Diese Sendboten haben nach allen Windrichtungen hin, jeder seine spezielle Sendung. Daher steht das Objekt רוחות, entsprechend מלאכיו, im Plural. משרתיו sind die dem göttlichen Haushalte zugeteilten, dem augenblicklichen Geheiß des Gebieters nahestehenden — Bedienten. Sie haben ihren Dienst da und dort in wechselnder Richtung und mit gleichzeitig verschiedener Wirkung zu verrichten. Der zündende Blitz, mitten aus Wasserwogen und Eisgestein, das lohende Feuer, die Flammenlohe, אש להט, hier zum Segen, dort zum Fluche, gegensätzliche Wirkungen erzeugend, sie ist משרתיו, übergeben, daß sie mit ihr im Dienste des Herrn hantieren. Daher die Vielseitigkeit ein und derselben elementaren Kraft und die Einigung der verschiedenen den משרתים gegebenen Aufträge andeutend, אש להט im Singular.

5) יסד Kosmisch ist hier die Gründung und Festlegung des Erdkörpers auf wasserumfluteten Gestellen gezeichnet. Durch ihre eigene Schwerkraft und die Strömungen und Scheidungen von Luft und Gewässer wird der Erdball im Gleichgewicht erhalten, so daß er nie und nimmer wanken soll.

Ob, wie manche Erklärer meinen, hier bei der Erde, als der Wohnstätte der Menschengesellschaft, auch an die Gründung des moralischen Gleichgewichts durch die ewigen Garanten der Sittlichkeit und des Rechts gedacht ist, bleibe dahingestellt. —

6) תהום Sprachlich und auch sinngemäß empfiehlt es sich wohl בסיתו auf תהום und nicht auf ארץ (V. 5) zu beziehen. כסה wäre demnach in der intransf. Bedeutung des „Hindeckens, Hinbreitens" zu nehmen und könnte, wie es hier der Fall ist, des Objektes, das bedeckt wird, entbehren. Ähnlich ist auch 5. B. M. 22, 12 בכותך אשר תכסה בה durch איתך zu ergänzen.[1])

Mit על הרים וגו׳ ist auf den Scheidungs- und Sammlungsakt während der Schöpfungswoche hingewiesen.

---

[1]) Ähnlich ist wohl auch Jes. 11, 9 in מכסים לים das Wort לים mit „des Meeres" zu übersetzen und מכסים ohne Objekt als „die Bedeckenden" aufzufassen.

Ebenso ergibt in Hiob 33, 17 das וגאה מגבר יכסה einen bessern Sinn, wenn wir יכסה intransf. in der Bedeutung von „er macht unklar, er benebelt" nehmen. Vgl. ebendas. על כפים בסה אור wie überhaupt die Stellen, in welchen כסה mit על konstruiert vorkommt. —

7) מן Dieſe Flucht von Berg zu Tal und die bebende Eile vor „Deiner Donnerſtimme", ſie iſt von Dir anbefohlen. Die Schöpfung iſt kein Naturſpiel, ſondern ſie iſt durch den ernſten Werderuf Gottes erzeugt, und dieſer Ruf dräut, jagt und treibt fort, bis die Verhältniſſe von Waſſer und Land ſich nach Deinem Grundplane geordnet.

8) יעלו Die von den Bergen „entflohenen" Gewäſſer müſſen, durch Erdevolutionen emporgetrieben, wieder zu Berge ſteigen und wieder in die Täler hinab ſtürzen, in beſtändigem Kreislauf, bis ſie an der von Dir beſtimmten und gegründeten Stelle ſind. אל מקום זה יסדת להם. —

9) גבול Dieſes Steigen und Stürzen hat ſeine Grenze, und der Uferſand legt ſich als Grenzgürtel um das Meer. Die in ihr Bett gewieſenen Waſſer ſollen nicht zurückkehren, um die Erde zu bedecken. Hiermit iſt das Beſtreben der Gewäſſer mit dem dieſem Streben geſetzten Damm zugleich gezeichnet.

10) המשלח Nachdem das Geſetz der Land- und Waſſerteilung im großen Ganzen auf ſeine feſt gegründete Baſis geſtellt worden, beſchreibt das Pſalmwort die ſo nützliche, die Ernährung der Pflanzen und Tiere bezweckende, und zugleich die Schönheit der im Schmucke lebensfriſcher Entwicklung daſtehenden Welt bedingende — Kleinarbeit der Natur. Er יי entſendet Quellen in die Bäche und ſchreibt ihnen ihren Lauf zwiſchen Bergen vor. Schön iſt die Welt auch da, wo ihre Schönheit niemals von Menſchen geſehen und bewundert wird.

11) ישקו Dieſer ungeſehene Lauf der Quellen und Bäche, dieſe wilde Schönheit ſoll auch ihren Nutzen haben für das Wild der Gefilde, deſſen Nutzen vom Menſchen nicht eingeſehen wird. Gott, der die wilden Tiere ſchuf, will auch ihren Durſt ſtillen.

12) עליהם Mitten in der Wildnis, über ſchäumendem Gießbach und unzugänglichem Buſchwerk die Vögel des Himmels und aus dem Gezweige heraus Vogelſtimmen. Kein Menſch lauſcht dem Konzert, aber Waldeſel und Elefant folgt gierig dem Laut. Führt er ſie ja auf die Spur zur heißerſehnten Tränke.

13) משקה Die Meeresgewäſſer ſind von den Bergen gebannt. Doch bleiben die Bergſpitzen nicht ohne befruchtendes Naß. Gott tränkt ſie von ſeinen Wolkenſöllern[1]) aus. Die von den Höhen in

[1]) Die Wiederkehr der Bezeichnung עליותיו an dieſer Stelle wirft ein klärendes Licht auf das עליותיו in V. 3.

die Tiefe gebannten Meere senden ihre Dünste hinauf, damit sie als Regen auf die Höhen niederfallen. Diese Niederschläge versorgen die lechzend harrende Erde mit Sättigung. Von der Frucht Deiner Werke soll die Erde satt werden. Den segenbringenden Tropfen gibst Du, o Gott! und Du gibst ihn jedesmal aufs neue, Du allein!

14) מצמיח Aus der Wildnis tritt der Sänger ins bewohnte Land, wo der Mensch mit Hilfe der Haustiere den Boden kultiviert, um ihm Nahrung spendende Brotfrucht zu entlocken. Konnte ja auch in der Schöpfungswoche erst nachdem Land und Wasser in ihre Gebiete geteilt waren die Pflanzenwelt der Erde entsteigen und eine Tierwelt ernähren. —

15) ויין Und nicht nur für die Notdurft des Leibes, auch für die Fröhlichkeit des Herzens und die Geschmeidigkeit und die Klärung des durchgeistigten Menschenwesens ist gesorgt. Die Erde bietet Wein und Öl so gut wie Brot. — Öl dient auch, vielleicht hauptsächlich, zur Beleuchtung in der Nacht und die Beleuchtung, zum guten Teile zu Studienzwecken. Das להצהיל von צהל verw. mit זהר und צהר = glänzen, erhellen, soll also hier nicht nur physisches sondern auch geistiges Hellmachen bedeuten, und es soll neben der unmittelbaren Wirkung auf das Aussehen, auch auf die mittelbare Beeinflussung des Geistes Bezug haben. Darum heißt es wohl hier nicht ושמן להצהיל פנים sondern, um die vom frühern יין und spätern לחם sich unterscheidende Wirkung hervor treten zu lassen: להצהיל פנים משמן. — Vgl. רד"ק. — Wir möchten übersetzen: „. . . das Angesicht zu erhellen vermittelst des Öles." —

16) ישבעו Die von Menschenhand gesäeten und gepflanzten Saaten und Bäume zur Sättigung und zur Freude werden hoch überragt von der Gottespflanzung der Pracht und Herrlichkeit. Das sind nicht Wildlinge, zu deren Keim der Sturmwind wie in einer wilden Laune von Tausenden von Meilen her die Samenkörner herbeigetragen und da und dorthin ausgestreut hat. Das sind עצי ה' Edelstämme, die Gott gezogen, Libanons Cedern, die Er gepflanzt hat. Sollten ja auch diese Riesen des Waldes, in ihrer unmittelbaren Gottesangehörigkeit dem Gott gehörigen Heiligtume auf Erden das Gebälke liefern. Also: wilde Lust, kultivierter Genuß und Ideale weckende Hoheit — diese sind es, die unser Psalm hier von V. 10—16 in den Vertretern der Vegetation an einander reiht.

Gott will nicht nur eine nützliche sondern auch eine schöne, hoheitsvolle Welt.

17) אשר Und wieder kommen die Vöglein und bauen auf den hohen Cederkronen ihr Nest, und diesmal sind es — nicht wie in V. 12: עוף השמים — sondern auserwählte Vogelscharen: צפרים[1]), die da nisten, die auf Cedern und Cypressen ihr bleibend Haus bauen wollen.[2])

18) הרים Das Bild der Hoheit wird durch die „hohen Berge" vervollständigt. Auch hier wird der Eindruck des Gigantischen gemildert, indem das hohe Gebirge mit seinen Felsenriffen als die Zufluchtsstätte lieblicher Tiere dargestellt wird. Den Gemsen mag es — dünken, die Berge seien nur ihretwegen so hoch. Diese Höhe ist ihr Schutz הרים הגבהים ליעלים. Die Höhen bilden ihre Region. Von den שפנים heißt es nicht: סלעים לשפנים, denn in den Felsenspalten finden diese Tiere nicht ihre Nahrung und ihre sonstigen Daseinsbedingungen, sondern bloß den nötigen Schutz in der Not. —

19) עשה Der Psalmist will nun den Menschen einführen und an sein Tagwerk gehen lassen, im Gegensatz zum Raubtier, das zu seinem Raubzuge die Nacht benutzt. Dazu müssen Mond und Sonne in Wirksamkeit treten. Der Mond zuerst und dann die Sonne, wie ja die כפירים in V. 21 vor dem אדם in V. 23 naturgemäß geschildert werden. — Für den Menschen, namentlich für Israel haben die Himmelsplaneten noch eine andere als eine bloß kosmogonische Bedeutung. Sie ordnen ihm die Zeit, die er zu leben hat und messen ihm nicht nur Tageshelle und Nachtdunkel, sondern auch von Gott bestimmte, Gott geweihte Feierzeiten zu. —

Die Planeten auf ihrer hohen, glanzvollen Bahn und mit ihrem mächtigen Einflusse auf die Entwickelung des Erdenlebens sind von jeher mehr als die andern geschaffenen Wesen Gegenstand göttlicher Verehrung geworden. Darum steht — das einzige Mal[3]) im Psalm — vor

---

[1]) Vgl. רמ"בן zu 3. B. M. 14, 4 עיין חולין קל"ט: תוס' ד"ה תא שמע וכו".

[2]) Im Midrasch שוח"ט u. a. wird in diesem Nisten und Bauen eine Andeutung für die Zeit, des Bestandes des בית המקדש, erblickt, da Israel im mit Cedern ausgetäfelten heiligen Hause Gottes weilen durfte.

[3]) Nur in V. 4 findet sich עשה vor מלאכיו. — Dort bedeutet es aber nicht das Machen als ein Anfertigen, sondern zu etwas machen, so viel wie „Er bedient sich der Winde als seiner Boten." Auch sonst ist im Lichte der oben stehenden Betrachtung dort der Ausdruck עשה sehr gerechtfertigt.

dem ירח mit seinem Wechsel und Wandel das nüchterne, die irrenden Menschen ernüchternde עישה, und der Sonne, der Lehnsherrin der Planeten, wird ihr eigenes Dienstverhältnis — in Erinnerung gebracht, sie weiß wo und wann sie niederzugehen hat: שמש ידע מבואו. —

20) תשת Auch hier wird der etwa platzgreifenden irrigen Annahme, als ob die Lichtkörper am Himmel in ihren Funktionen auch nur einen Grad von Selbstständigkeit hätten, mit dem kurzen, strikten תשת entgegen getreten. —

Auch die Lichtentziehung ist ein Werden, ein Werden durch Dich. Nur so wird die Nacht ein bestimmt wiederkehrender integrierender Teil des von Gott eingesetzten Schöpfungstages ויהי לילה — das empfindet instinktiv das Waldgetier und richtet danach seine — Arbeitszeit ein. —

21) הכפירים Eine Waldszene schauerlicher Natur wird uns vor Augen geführt. Junge Löwen brüllen beutegierig. Gewiß kann solches Gebrüll dem Wanderer das Blut in den Adern erstarren machen. Doch unser Psalmist verliert über dem in ihm erregten Entsetzen die Ruhe des denkenden Beobachters und die — Milde des auch mit dem Raubtiere fühlenden Mitgeschöpfes nicht. Er sieht im hungrigen Löwen das wilde Naturkind der Wälder, den Kostgänger des alliebenden Schöpfers, der ihn mit Nahrung versorgt. Er hört aus dem wilden Gebrüll noch einen andern Ton heraus, und das ist der flehende Ton, mit dem die hungernden Waldkinder von Gott ihre Zehrung erbitten: ולבקש מאל אכלם! (mit ו am Anfange). Was können die Bestien dafür, daß ihr Flehen ein wildes Brüllen und daß ihnen als Nahrung der blutige Raub zugewiesen ist? Die gerechte Forderung und die an Gott gerichtete Bitte um Recht und Erbarmen, sie werden von den den Wald erzittern machenden Stimmen nicht übertönt. — Furchtbarkeit und mildes Erbarmen — es sind dies Gegensätze, die nur der Gottesglaube mit seiner ausgleichenden, die Welteinheit an den Willen des Einig-Einzigen יה' knüpfenden Tendenz versöhnen kann.

Diese Verschmelzung von Naturspiel und Gottessatzung, von furchtbarem Ernste mit weicher Lieblichkeit, die wir in diesem Psalm schon öfters als das Leitmotiv des frommen Sängers erkannt, kommt auch hier in diesem merkwürdigen ולבקש zur Geltung

Ein ähnliches Verbindungswaw mit der Bedeutung des Entgegenstellens findet sich in Jer. 17, 10, wo es heißt: אני ה' חקר לב בחן כליות ולתת לאיש כדרכו כפרי מעלליו. Auch dort führt der ähnliche Gedankengang zum richtigen Verständnis. Oft stehen nämlich das Denken und das Tun des Menschen mit einander in krassem Widerstreit. Nur Gott ist es bekannt, ob das, was der Mensch im Herzen dichtet und trachtet, dem, was er mit seiner Hand ins Werk setzt, die Wage hält, und nur Er vermag es, den Widerspruch zwischen beiden zu heben und die beiden ins Gleichgewicht zu bringen, so daß bei aller Erwägung der innern Absicht dennoch der äußern Tat die gerechte Vergeltung zuteil wird: Ich, der Ewige, durchforsche das Herz und prüfe die Nieren, und so, ob nun der Gedanke die Tat emporhebt oder im Werte niederdrückt, zahle ich dem Manne heim nach seinem Wege und seinen Werken. —

22) תזרח Das passive יאספון will sagen: Die Raubscharen der Nacht werden mit Sonnenaufgang eingezogen, damit für den Menschen die Bahn frei werde. Das die Richtung anzeigende ואל מעונתם will andeuten, daß hier מעון nicht wie sonst, beim Menschen, die stetig feste Wohnung, sondern die Höhlen und Gruben bezeichnen solle, die den Tieren bald da, bald dort zu — „Wohnstätten" dienen und zu welchen hin sie die Richtung suchen. —

23) יצא Der Wensch geht an sein Werk und an seine Arbeit bis am Abend." Der Mensch erarbeitet sich nicht nur seine Nahrung, sondern er verrichtet ein Werk. Mit Sonnenaufgang liegt sein Tagewerk vor ihm, im Vorhinein berechnet und planmäßig eingeteilt. Die Arbeit, עבודה, füllt sodann den Tag aus, um das Werk, פעל, zu fördern und womöglich zum Abschluß zu bringen.

Aus diesem „לפעלו" und „לעבודתו" können wir noch einen schönen, das Streben und Wirken des Menschen berührenden Satz ableiten: Mit welch hochtragenden Ideen pflegt der geistbegabte Mann die Laufbahn seiner Tätigkeit anzutreten; er will nicht Stückarbeit tun, sondern ein Werk vollbringen, und er überblickt siegesgewiß den Boden, der seine Schöpfung tragen soll. Doch wie, wenn die Wirklichkeit weit hinter dem Ideale zurückbleibt, ja dieses mit bleiernem Gewichte zu Boden zieht, wenn sich dem ideellen Streben in der Mißgunst und im Mißverstand der Mitmenschen oder in der Widrigkeit der Verhältnisse unbesiegbare Hindernisse

entgegenstellen? Nun, der pflichtbewußte Mensch weiß in diesem Falle, was er zu tun hat. Er entsagt der erträumten Größe seines Schaffens, er verschließt sein Ideal in seiner Brust, er verzichtet auf den Meister zivilisatorischer Werke und tritt als Tagelöhner in den Dienst des Menschenwohles. Der geniale Baumeister, der mit Sonnenaufgang „an sein Werk" geschritten, ergreift die Meßschnur und die Kelle und geht an seine Arbeit bis — zum Abend. (S. „Hermon" S. 191).

24) מה Nachdem das herrliche „Seelenlied" den Menschen, das oberste Glied in der Schöpfung, genannt und an seinen Dienst hingestellt hat, apostrophiert der Sänger das vollendete Schöpfungswerk mit einem begeisterten Dankesruf an den Schöpfer.

קנין ist ein erworbenes Gut. Es ist nun bedeutsam, daß hier מעשיך, Deine insgesamt mit Weisheit gefertigten Werke, כלם בחכמה עשית, als קנינך, als „Deine erworbenen Güter" hingestellt sind, von welchen die Erde voll ist.

Die göttliche Gnade läßt das Wirken und Schaffen, Werden und Wachsen der ungezählten Millionen von Wesen, die die Natur in den Dienst Gottes stellt, als durch die Gottesgnade erworben erscheinen. All die wirkenden Kräfte geben und empfangen, borgen und zahlen von und an einander, und Er יי, der alleinige Geber und Verleiher jeder Kraft und Fähigkeit will die vor Ihm daliegende, Seiner Gaben harrende Welt erstehen um den Preis Seiner Gnadenspende.

So bringt ja — nach einem sinnigen Ausspruch der Weisen — auch der Mensch in der Betätigung von Thora und Mizmoth die Preiswürdigkeit des ideal gehobenen Erdendaseins zum Ausdruck und eignet seinem Gotte eine schöne, veredelte und erhobene Welt zu. (S. Midr. Tanch. zu בְּהַר und vergl. „Hermon" S. 151).

Das ganze Weltall ist so eingerichtet, daß die Triebe und Kräfte auf einander angewiesen sind und daß sie, das Eine um das Andere werben. Die Wolke wirbt um die aufsteigenden Dünste des Meeres, die Erde wirbt um den Regentropfen der Wolke und den Sonnenstrahl. Dieses Werben und Locken ist der Weisheitsgedanke, der als alle Kräfte einender Zug durch das Gesamtall geht: כלם בחכמה עשית. Nun, dieses gegenseitige Werben und Gewähren da, wo eine eiserne Naturnotwendigkeit gebietet, es rechtfertigt die

Auffassung, daß die Erde voll ist Deiner erworbenen Güter: מלאה הארץ קנינך.

25) זה Das Meer als das dem Sänger ferner als das Land liegende und darum wiederholt mit dem Hinweis שם bezeichnete Element wird für die Betrachtung mit זה dem Geiste nahe gerückt. Mit ואין מספר wird die Unzählbarkeit des Gewimmels, רמש, schon aus der Art der Bewegung der zahllosen Tiere, die dem Auge des Zählers nicht Stand halten, hergeleitet. Es ist רמש und schon darum אין מספר. —

26) שם Und eben da, auf der Oberfläche dieser von ewiger Nacht verhüllten Tiefe fahren Schiffe dahin! Bei den Landtieren wurde — V. 20—23 — zwischen dem Tag- und Nachtleben des Waldes unterschieden: die Nacht für das Raubtier, und der Tag für den Menschen. Hier, im Meeresleben ist es anders; hier regt sich unten ein Tummeln und Wimmeln im Leben der Nacht, und oben fahren die Schiffe im Strahle des Sonnenlichts, ziehen Menschen die Furchen für die Bahnen der Kultur.

Auch in Ps. 8, 9 wird der höchste Triumph des die Natur beherrschenden Menschengeistes damit bezeichnet, daß der Mensch die Pfade der Meere befährt: עבר ארחות ימים! Mit אניות יהלכון ist die Schiffahrt gezeichnet, wie sie nach bestimmten Gesetzen und Regeln eingerichtet ist. Und dazu kommt לויתן das Seeungeheuer, das wir nicht beschreiben und nicht nennen können, das Du, Gott, zum — Spiel gebildet hast! Also auch hier: Das wilde, scheinbar regellose Getümmel und die bestimmende, berechnende Satzung, das Furcht erregende Ungeheuer und das schaurig schöne Spiel![1])

27) כלם Und auch hier der harrend flehende Aufblick der Geschöpfe zu ihrem Schöpfer und Ernährer! Aus Nacht und Graus dringt ein weicher Ton herauf, in dem die Bitte um göttliches Erbarmen liegt.

28) תתן Die Bitte bleibt nicht unerhört. Du wirst ihnen geben; mögen sie die Gaben auflesen, jedes nach der ihm anerschaffenen Art, Du öffnest Deine Hand, mögen sie sich des Guten sättigen!

---

[1]) Ganz widersinnig ist die Annahme eines Übersetzers (Ehrlich), daß hier אניות Prädikatsnomen im Satze, und der Vers zu übersetzen sei: (Tiere, groß und klein) „bewegen sich da wie Schiffe". Als ob die Fische das Schwimmen von den Schiffen gelernt hätten!

29) תכתיר Auch der Vernichtung ist ein Zug bemitleidenden Erbarmens beigemischt. Das ersehen wir aus dem יבהלון, das uns das Erbeben der Geschöpfe schildert, denen Du, o Gott, Dein Antlitz abwendest, und die hierin traurig ihr beschlossenes Ende ahnen. —

Du forderst ihren Geist zurück — sie vergehen und kehren zu ihrem Staube zurück. Mit welch schonender Milde wird hier das Verscheiden und Vergehen der Staubgeborenen, worunter ja auch der Mensch, angekündigt. Es ist, als wollte der Sänger jede sterbende Pflanze und jedes dem Staube verfallende Lebewesen mit einem Seufzer des Mitgefühls zu Grabe geleiten.

30) תשלח Nach den meisten alten Erklärern ist mit der in diesem Verse beschriebenen Wiederbelebung die Naturverjüngung gemeint, wie sie alljährlich vor sich geht. Der Frühlingshauch ist der wiederbelebende Gottesodem für die Pflanzenwelt, und auch die Tierwelt, wie überhaupt alles, was auf Erden lebt, kennt ein Wiedererstehen in der Gattung. Das Einzelindividuum stirbt, die Allgemeinheit lebt weiter, und in ihr leben die untergegangenen Wesen wieder auf.

Die Auferstehung der Toten jedoch, wie sie das Judentum lehrt, wird sich nicht auf dem Wege natürlicher Entwicklung und Verjüngung, sondern auf wunderbare, Gott allein bekannte Weise vollziehen. „Den Schlüssel, der die Gruft aufschließt, hat Gott nicht den Naturgewalten übergeben, den hält Er י״י selbst in der Hand.“ (עיין פרקי דר׳ אליעזר פל״ד). —

31) יהי כבוד In diesem beständigen Werden und Erstehen der Wesen, zu dem auch das zeitweilige Vergehen mitwirkt, ist Gottes Allmacht verherrlicht. Gott freut sich und möge sich freuen seiner Geschöpfe. Dieses Gehen und Kommen, Sterben und Aufleben der Kreaturen bannt die düstere Eintönigkeit und pflanzt die Hoffnung in den Schoß der Erde, dem stets aufs neue junge Keime entsteigen. Gott freue sich! Und der Mensch mit dem Gottesfunken in der Seele, lasse diese Freudigkeit göttlichen Weltschaffens auf sich wirken; er lasse sich bilden und veredeln durch den freudigen Zug, der durch die Welt geht, und strebe seinerseits darnach zur Freude Gottes beizutragen, indem er den freudigen Weltgenuß dem ihm geoffenbarten Gotteworte dienstbar, und damit die Welt, die er lebt, zu einer hohen, idealen Gotteswelt macht. —

32) המביט Der ganzen, im Obigen bereits gewürdigten Tendenz des Psalmes getreu, schließt sich auch hier der Ernst an die Freude. Der Blick, der die Erde erzittern macht, die Berührung, durch die die Berge rauchen, es ist Gottes Blick und Gottes Berührung, Gottes, der all der Lieblichkeit sich freut, mit der sich die Erde schmückt, und all der Pracht, die auf sonnenbeglänzten Bergspitzen aufgeht. *Schön ist nicht alles, was den Menschen gefällt, sondern was Gottes strenge Satzung befolgend sich zum Schönen entwickelt und heiteres Spiel mit tiefem Ernste harmonisch einend das Gesetz der Schönheit erfüllt.*

33) אשירה Dieser Harmonie will ich zum Sänger dienen. In meinem Leben, בחיי, sei Freude und Ernst in einem Gott geweihten Sange geeint. Gottessatzung und Lebensfreude sollen im schönen Einklange mein ganzes Dasein zu einem Saitenspiele vor Gott gestalten! אזמרה לא׳ בעודי.

34) יערב Gott würdigt meinen Sang und nimmt wohlgefällig meine Widmung an. Das gibt mir das Bewußtsein, daß ich mehr bin als eine bloße Nummer unter den Myriaden geschaffener Wesen, daß das Auge Gottes auf mir persönlich ruhe, daß ich als ein mit der Selbstverantwortung weil mit der Willensfreiheit betrautes Wesen, als „אנכי" vor Gott stehe und mich als solches bei allem Dräuen, das der Gottesblick zur Erde niedersendet, dennoch in Gott freuen dürfe: אנכי אשמח בה׳!

In dieses אנכי ist der Begriff des persönlich Hohen hineingelegt, das dem treuen Gottesdiener, dem Sangmeister Israels mit seinem gottesfreudigen Liede eine Stelle in der Gottesnähe anweist. — Und wie nun, wenn ganz Israel sich zu solcher Höhe erhebt, wenn das Gottesvolk, aus der Völkermenge als „אנכי" hervorragend, in Lehre und Leben das Volk Gottes sein, wenn es, den Blick auf seine Heiligtümer gerichtet, mit seinen Heiligtümern am Blicke Gottes haften und diesen Blick im Hoffen und Harren und im ganzen Sein auffangen will?

Da wendet sich das dräuende Zürnen im Gottesblicke zur liebenden, segnenden Gnade!

Ein talmudisch agadischer Ausspruch drückt diesen sich uns aufdrängenden Gedanken folgendermaßen aus:

„Einmal heißt es: Der zur Erde hinblickt, und sie erzittert (Ps. 104), und einmal heißt es: „fortwährend sind die Augen des Ewigen, deines Gottes auf das Land (Kanaan) gerichtet" (5. B. M. 11) — wie können diese beiden Schriftstellen neben einander bestehen?

Das verhält sich so: Tut Israel den Willen Gottes, so sind die Augen des Ewigen deines Gottes stets auf das Land gerichtet und es kommt dabei gewiß nicht zu Schaden; tut aber Israel den Willen Gottes nicht, dann ist Er es, der zur Erde hinblickt, sodaß sie erzittern muß! (Sifri und Talm. Jerusch. Berach. 9) [1])

35) יתמו Von einer so unter dem Gottesblicke angeschauten Erde, מן הארץ, und einem von so idealem Gesichtspunkte aus erfaßten und betätigten Leben muß der Frevel schwinden, und in der von den Harmonien der ernsten Gottessatzung und der freudigen Gesetzesübung durch Israel, durch die Menschheit, wird es Männer der gesetzlichen Willkür nicht mehr geben. In diese Zukunft singe dein Lied hinaus, meine Seele! Aus dieser Zukunft halle es in meine Seele zurück: Halleluja!

Kap. 105.

Allgemeines:

Unser Psalm enthält das Geleitswort, das König David den Lewiten übergab, damit sie die heilige Bundeslade bei der Überführung aus dem Hause des Obed Edom nach der Stadt Davids mit Lied und Musik begleiten.

Dies erfahren wir ausdrücklich I. Chr. 15 wo mit kleinen Abweichungen ein großer Teil unseres Psalmes von David den Sängern, an deren Spitze Assaph, im Wortlaute diktiert wird. Kimchi hat die Tradition, daß während der Zeit der Überführung des Morgens beim Aufbruch der Lade unser mit הודו לה׳ beginnender Psalm und des Abends beim etappenweise Ruhen der Lade der mit

[1]) בתוב אחד אומר המביט לארץ ותרעד וכתוב אחד אומר (דברים י״א) תמיד עיני ה׳ אלקיך בה ביצד נתקיימו שני כתובים הללו? בשישראל עושין רצונו של מקום תמיד עיני ה׳ אלקיך בה ואינן ניזוקין בשאין ישראל עושין רצונו של מקום המביט לארץ ותרעד! (ספרי, וירושלמי פ״ט דמס׳ ברכות.)

שירו לה׳ כל הארץ beginnende Pſ. 96 geſungen wurde.[1]) Dem Sinne dieſer Pſalmen angemeſſen gewinnen wir den Eindruck, als ob David und ſeine Sänger dieſen Umzug der Gotteslade als einen dem Namen Gottes bereiteten Triumphzug betrachteten. Da galt ihnen jede neu gewonnene Etappe als eine Eroberung des Landes, ja der ganzen Erde für den Namen des einzigen Gottes, dem ein שיר חדש angeſtimmt und von כל הארץ angeſtimmt werden ſollte. —

Der Pſalm iſt, wie ſein erſtes Wort ſagt, ein Dankespſalm. Von der Wiege des Volkes an werden die wunderbaren Schickungen aufgezählt, unter welchen dieſes Volk ſeinen durch Meer und Wüſte führenden Weg bis an den Ort ſeiner Beſtimmung genommen. Damit die frohe Dankesſtimmung nicht getrübt werde, ſind in dieſem Pſalme die von der Vertrauensloſigkeit des mit Gnaden überhäuften Volkes zeugenden Auflehnungen und mürriſchen Klagen verſchwiegen. Ihrer wird erſt im folgenden Kapitel, das gleichſam die düſtern, Schatten verbreitenden Nachträge zu unſerm ſonnig hellen Pſalme enthält, Erwähnung getan. —

Auch das größte aller in Egypten geſchehenen Wunder, die Spaltung des Meeres, wird erſt im folgenden Pſalm angeführt, um daran die Größe der ſelbſt während dieſes allermächtigſten göttlichen Eingriffes in die Naturgewalt im Volke wütenden Widerſpenſtigkeit וימרו על ים בים סוף (Pſ. 106, 7) und den Übergang vom Unglauben zum Glauben, ויאמינו בדבריו (daſ. 12) deutlich zu machen. —

Als das Endziel all der Wunder und Zeichen im Geſchickesgange Israels wird am Schluſſe unſeres Pſalmes die Erziehung des Volkes zur Geſetzestreue und zur Wahrung der göttlichen Lehren hingeſtellt, und im Vorgefühl all der Seligkeit bei der Erreichung dieſes Zieles ertönt ein Halleluja!

Einzelnes:

1—3) הודו-שירו-התהללו Die Anrufung beim Namen Gottes קראו בשמו und der Ruhm in der Erkenntnis ſeines heiligen Namens התהללו בשם קדשו wird hier in bedeutſamer Weiſe wiederholt betont. Das erklärt ſich aus der wandelbaren Auffaſſung des

[1]) Nach Raſchi zu I. Chr. 15, 4 wurden auch Pſ. 38 und auch die mit הללוי beginnenden Pſalmen geſungen und dies nicht während der Überführung, ſondern während des Darbringens des Morgen- und Abendopfers.

Gottesbegriffes, wie sie im Lager der Philistäer Platz gegriffen und sich erst nach und nach unter den Zeichen der göttlichen Allmacht zur Wahrheit durchgerungen hat. Diese Wandlung ist in II. Sam. 6 Schritt für Schritt zu verfolgen, und wir haben auf dieselbe bei der Besprechung des Ps. 80 ausführlich hingewiesen. In unserem Psalm nun, der nach der Niederwerfung der Philister, während der glücklichen Bergung und Überführung der h. Lade angestimmt wurde, kommt der Dank und der Ruhm Israels, des wahren Bekenners des wahren Gottesnamens, zum Ausdrucke. Nur wenn ihr dankerfüllt seinen Namen anrufet und euch als die Hüter der in diesem Namen geborgenen Wahrheit bewähret, seid ihr befähigt und berechtigt sein Wirken unter den Völkern bekannt zu machen. —

Das Bewußtsein in der Gottesoffenbarung den Schlüssel zu der Schatzkammer zu besitzen, die das Geheimnis der im göttlichen Namen enthaltenen Wahrheit in sich schließt, legt allen, die Gott suchen, Freude ins Herz. Wissen sie es ja, daß sie Ihn יה, den sie suchen, auch finden, soweit die Erkenntnis des göttlichen Wesens dem Menschen zugänglich ist יִשְׂמַח לֵב מְבַקְשֵׁי ה׳!

4) דִּרְשׁוּ Es sei nicht ein unfruchtbares Forschen, das die Geistesschärfe auf die Probe stellt, das Herz aber leer läßt, ohne Wärme und Gehalt. Vielmehr führe die Gottesforschung zur gemütstiefen Gottesangehörigkeit, in der ihr vertrauensvoll das Gnadenantlitz Gottes suchet, beständig suchet: דִּרְשׁוּ führe zu בַּקְשׁוּ.

5—15) זִכְרוּ-אַל תִּנְעָו Daß sich die augenblicklichen Wunderzeichen, מִפְתָּיו, von יָפַת, verw. mit פָּתַח = ausbreiten, ausweiten, die zur Verbreitung und Anerkennung der göttlichen Allmacht dienen, über den momentanen Zweck ihres Wirkens hinaus, der wunderbaren Kette der die Gotteswaltung bezeugenden und aussprechenden (פָּלָא) Taten, נִפְלְאֹתָיו, eingliedern, das wird durch מִשְׁפְּטֵי פִיו bewirkt. Diese מִפְתִּים traten nicht als Zufälligkeiten, sondern als die durch den jedesmaligen Gottesspruch bestimmten und genau umschriebenen Urteile in die Erscheinung.

Diese im Kreise der Abrahamsfamilie, זֶרַע אַבְרָהָם, und der auserwählten Jakobssöhne zur deutlichen Betätigung gekommenen und wohl verstandenen Gottessprüche, die Ihn יה als הוּא ה׳ אֱלֹקֵינוּ bewahrheiten, dringen hinaus in die Völkerkreise über die ganze Erde. Das Bündnis, dessen ersten Fäden sich an die Pfähle des Familienzeltes knüpfen, und die innerhalb dieser Pfähle sich abspinnenden

kleinen, oft naiv kindliche Form annehmenden Ereignisse umfassen — ושבועתו לישחק — werden zu einem die Welt und die Ewigkeit — לעולם — festhaltenden Bunde. Was in der in reizender Kindlichkeit und Schlichtheit dahinfließenden Vätergeschichte Manchem als ein legendenhaftes „Getändel" erscheinen mag und im glaubenslosen Zwielicht einer prähistorischen Beurteilung als solches erschienen ist, das ist in Wahrheit ein Gotteswort, gesprochen für alle Zeiten, eine Sache, eine gottgebotene Sache, den Zeitläufen von tausend Geschlechtern aufgetragen: זכר לעולם בריתו דבר צוה לאלף דור! Im scheinbar spielenden Verlauf der Familienentwicklung Jakobs ist die ernste Satzung — ליעקב לחק — zu suchen und zu finden, die dem Bunde Israels die Gewähr der Ewigkeit verleiht: לישראל ברית עולם!

Die Nomadenzüge der Väter bildeten den Anfang der Wanderungen des jüdischen Volkes, und im Schutze, der den Vätern vor ihren Unterdrückern geworden, spiegelt sich bereits der Gottesschutz, unter dem Israel seine Leidens- und Triumphzüge „von Volk zu Volk und von einem Reiche zum andern Volke" antreten sollte. In der großen, traurigen Geschichte der Israel betreffenden Exile ist ein Hauptzug nicht zu verkennen: In das mächtige, übermächtige Reich, das das kleine Israel zu erdrücken droht, treibt sich irgend ein anderes, in der Reihe der Völker kaum mitzählendes Volk (Syrer, Parther.) wie ein Keil hinein, und durch die hierdurch entstehende Bresche entschlüpft Israel und entgeht der Vernichtung. So zur Zeit Sanheribs, Nebukadnezars und — Roms. Dieser geschichtliche Vorgang ist durch וממלכה אל עם אחר trefflich gekennzeichnet.

Über all das Wogen und Wüten von Reichen und Völkern fährt eine Gottesstimme dahin mit der Warnung: „Berühret meine Gesalbten nicht und frevelt nicht an meinen Propheten!"

16—22) ויקרא-לאסר Die Geschichte Josephs, als die Einleitung der egyptischen Knechtschaft, wird hier in ihren Hauptzügen gegeben. Bevor die Gotteswaltung in ihrer Übernatürlichkeit dargestellt wird, versagt die Natur ihre Gaben. Hungersnot, von Gott herbeigerufen, tritt ein. Der Boden, der dem üppigen Lande und seinen Bewohnern die leibliche Kost entzieht, soll der Boden werden für Gottes Wunderzeichen. Ein Volk, das in seiner Not sich zum Leibeigenen seiner Tyranen hingegeben, sollte das Gastvolk, dessen Führer es seine Rettung verdankt, in die Leibeigenschaft zwingen.

Diesem Gastvolk wurde ein Mann vorausgesendet, „ein Mann" — שלח לפניהם איש — in der Schule der Leiden zum Manne gehärtet, ein Lieblingssohn seines Vaters als Sklave verkauft, mit Stricken gebunden und in Eisen geschlagen, das war Joseph. Durch wen verkauft? Das verschweigt des Sängers Lied. Es geschah durch Gottes Spruch, der sich vollziehen, durch des Ewigen Wort, das ihn, den beneideten und verkauften Liebling „läutern" sollte.

Ein von seinen Untertanen vergötterter König, der Herrscher über Völker stieg in die Kerkergrube hinab, um dem Gefangenen die Fessel zu lösen und ihn, den geschmähten „Ibri", zum Herrn über sein Haus und zum Gebieter seiner Güter zu erheben. משמו אדון על ביתו. —

Und dieses „Lösen der Fessel" ויתירהו - ויפתחהו, war nicht ein bloß von äußern Umständen aufgezwungener politischer Akt, dem jede Innerlichkeit und jedes die Seelen mit einander vermittelnde Moment fehlte. Vielmehr hatte es die göttliche Weisheit so gefügt, daß der von seinen Fesseln befreite Sklave eines Pharao diesen selbst und seine Fürsten *seelisch* in Fesseln schlug, indem er mit von Gott geleiteter kundiger Hand in das Traumgespinst des Träumers auf dem Throne eingriff und den diesen Thron umstehenden, der Unwissenheit und Ratlosigkeit verfallenen „Weisen" Weisheit eingab. Da trat das wunderbare Ereignis ein, das, aus Pharaos Traumleben sich herausspinnend, geeignet war „seine (Pharao's) Fürsten an seine (Joseph's) Seele zu fesseln, indem er (Joseph) seine (Pharao's) Ältesten weise macht: לאסר שריו בנפשו וזקניו יחכם!

Dieses לאסר, korrespondiert in so treffender Weise mit dem ויתירהו - ויפתחהו, in V. 20, indem es an die Stelle der zerbrochenen Kette der Tyrannengewalt das unsichtbare und doch so starke Band der Seelenmacht setzt.[1])

23) ויבא „So kam Israel nach Mizrajim, und Jakob hielt sich auf im Lande Cham's." Der „Aufenthalt" der Familie Jakob im Lande des Stammes Cham bildete den Anfang und die Grundlage zu dem späten, die Geistesheroen wie die Kriegshelden des Altertums

[1]) Diesen offen und klar daliegenden Ideengang verkennend, kommt die Bibelkritik dazu, aus לאסר ein anderes Wort, nämlich ליסר, zu machen. —

in Bewegung setzenden Kampfe zweier Kulturmächte. Sie sind am Anfang des Verses mit Namen genannt: ישראל und מצרים.

24—38) ויפר- שמח Diese Verse geben einen Ausschnitt aus Israels Leidens- und Wunderzeit in Egypten. — Der Judenhaß war in Egypten gegen alle Naturbedingungen emporgewuchert. Durch Neid und Scheelsucht wurde das den Brüdern und Nachkommen Josephs zu Dank verpflichtete Herz Egyptens in ein haßerfülltes Herz verkehrt: הפך לבם. — Man vergißt die empfangene Wohltat und den für diese schuldigen Dank am leichtesten, wenn man den Geber zu vergessen und durch hinterlistige Andichtungen unkenntlich zu machen sucht. Das hatte Mizrajim getan. Das ist in dem vielsagenden להתנכל בעבדיו enthalten. Dieses „להתנכל" hat einen trüben Klang. Es erinnert an das ויתנכלו אתו להמיתו (I. B. M. 37, 18) und predigt unvermerkt die Lehre der göttlichen Wiedervergeltung.

Die Sendung Mosche's, des den Willen Gottes ausführenden Dieners, und die Aufgabe Aharons, des mit dem nötigen Geleitsworte betrauten Gotteserwählten, משה עבדו אהרן אשר בחר בו, sind beide in ihrer einheitlichen Zusammengehörigkeit in Erinnerung gebracht. „So brachten sie die Worte seiner Zeichen unter sie" und verfehlten sie bei aller Verstocktheit Pharaos dennoch nicht, diesen Worten in das Herz der dienenden Kreaturen Pharaos den Weg zu bahnen, wie dies aus II. B. M. 10, 7, deutlich hervorgeht.

Die beiden unter diese Brüder verteilten Gewalten: die Tat und die Rede, waren von dem einen Geiste der Gottesverherrlichung durchdrungen, und die Rede gab nie in etwas nach, was der tatgerüstete Befehl forderte. Es durfte nicht sein, daß die Rede mit ihrer Vieldeutigkeit die streng gezogenen Schranken des Befehles irgendwie durchbreche oder lockere, sodaß einem Paktieren der Weg offen stehe.

Diese Tat und Wort mit der unverbrüchlichen Gottestreue durchdringende Einheitlichkeit der beiden Mandanten Mosche und Aharon können wir gelegentlich der vorletzten Plage der Finsternis in Mizrajim besonders wahrnehmen. Nach Eintritt dieser den Egyptern das süße Licht raubenden Plage war es, als ginge Pharao das Licht der Erkenntnis auf. Er willigte nun darin, daß sie alle, Israels Männer, Frauen und Kinder, hinauszögen und

dem ewigen Gotte dienten. Nur das Kleinvieh und die Rinder sollten im Lande bleiben. Im Wesentlichen wollte sich also Pharao dem Gottesbefehle fügen, und nur der im Lande des abgöttischen Tierdienstes so sehr zu beachtende Schein einer Ausnahme mit den Tieren sollte gewahrt werden. Die in Mizrajim gezüchteten Herden sollten dem Gotte Israels nicht ausgeliefert werden. Also ein Pakt, den eine geschmeidige Redekunst als annehmbar erscheinen lassen konnte.

Doch Mosche hatte ein apodiktisches „Nein" dagegen: „Auch Du mußt uns Schlacht- und Ganzopfer in die Hände geben, das tun wir zu Ehren dem Ewigen unserem Gotte" (II. B. M. 10, 24—25).

Ein Nachgeben wäre Mosche und Aharon als ein Zuwiderhandeln dem Befehle Gottes, als eine Empörung gegen die dem Befehle innewohnende heilige Gottesabsicht erschienen: ולא מרו את דברו![1])

Wir können es so sehr wohl begreifen, daß der Psalmist die neunte der egyptischen Plagen vorweg nimmt und sie hart an den Ausgangspunkt שלח משה und . . . שמו בם stellt. Wir sollen eben bei dieser vorletzten Etappe auf dem Wege der gegen die Pharaonenmacht gerichteten Wunder es erfahren, daß Mosche und Aharon bis zu allerletzt ausgehalten und sich mit dem erlangten großen Teilerfolg nicht begnügt, weil sie im Namen und zur Verherrlichung Gottes den ganzen Erfolg fordern und erzielen mußten ועשינו לה' אלקינו! Wir sollen es einsehen, daß die Mosche übergebene Macht der Tat und die Aharon anvertraute Macht des Wortes diesen Sendboten keine Eigenmacht einräumt und in keiner Weise das Recht zu paktieren verleiht, bis sich zuletzt das Wort Gottes ganz erfüllt hat. —

In die nun aufgezählte Serie von Plagen, die die in der תורה geschilderte Reihenfolge nicht ganz einhält und überdies zwei Plagen, nämlich דבר und שחין verschweigt, läßt sich schwer ein System bringen. — Es scheint indessen, als wenn ein Gewicht darauf gelegt würde, durch die hier aufgezählten Plagen das בם, und בארץ חם, in V. 27 zu illustrieren. Es sind hier die Plagen aufgenommen, die sich gegen die Personen kehren und die eine Umwandlung des ganzen Erdkerns im Lande und seiner natürlichen Triebe und segensreichen Elemente in Verderbnis darstellen. Das

[1]) Das כתיב - דבריו dürfte nach obiger Auffassung auf die Doppelseitigkeit des an משה ואהרן erteilten Auftrages ברמז hinweisen. —

Waſſer wird zu Blut, und es ſtirbt das Gefiſch. Das Land — eigentlich der Fluß — leiht ſeine Fruchtbarkeit dem Froſchgeſchlecht, dem reißenden Gewild und dem ekelhaften Ungeziefer. Der Regen wird zum Hagel נתן גשמיהם ברד, der unter vernichtender Flammenglut den Weinſtock, den Feigenbaum und alles nutzbare Gehölz im ganzen Gebiete niederſchlägt. Die Heuſchrecke, vom Winde einhergetragen, vernichtet den Reſt der ſonſt im Lande blühenden Vegetation, und das Sterben der Erſtgeborenen macht den Beſchluß. Die Seuche unter den Tieren דבר, die — dem Wortlaute der Bibel nach — überdies nur auf den Weideplätzen wütete[1]), ſowie die Plage der Hautentzündung, שחין, ſtellen, ſo wunderbar ſie ſind, nicht eine Verkehrung und Verwandlung der Grundelemente רוח, אש, מים, ארץ, ſondern von außen oder vielmehr von oben hereinbrechende Verhängniſſe dar. —

Für dieſe Auffaſſung ſpricht der bedeutſame Umſtand, daß von V. 29 bis V. 35 in jedem Verſe das ארצם oder גבולם oder אדמתם betont wird; gleichſam, um das מופתים בארץ חם in V. 27 wahr zu machen.

In V. 37 ſoll wohl durch das ואין בשבטיו כושל dem כסף וזהב, das die Jahrhunderte lang ohne Rechtsgrund und ohne Entgelt geknechteten Israelsſtämme ihren Zwingherren abforderten, der Charakter des Raubes und der Entwendung genommen werden. Was „ſeine Stämme" ſich aneigneten, war ihnen durch einen Gottesſpruch zugeeignet und entſprach — nach der bekannten Berechnung Gabiha ben Peſiſas (סנהדרין 91) noch nicht dem hunderttauſendſten Teil von dem, was dieſen wider alles Recht zum harten Arbeitsdienſt angehaltenen Hunderttauſenden als dürftigſter Tagelohn gebührt hätte. Aus dieſem „Silber und Gold" kann man wahrlich den Stämmen Israels, die „ſeine Stämme" ſind, keinen Vorwurf machen: ואין בשבטיו כושל!

So befreite Israels Auszug aus Mizrajim Israel ſelbſt von Druck und Knechtſchaft und Mizrajim von der niederdrückenden Furcht vor Gottes ſchrecklichem Strafgerichte: שמח מצרים. —

39—45) פרש-בעבור Hier wird nun der Meeresübergang: קריעת ים סוף — übergangen. Dieſes allergrößte Wunder ſoll an der Spitze des im nachfolgenden Pſalm zu gebenden Berichtes

[1]) Nach רמ"בן wütete ſie allerdings auch in den Häuſern.

stehend, das dem Fehl und der Rückkehr Israels gesetzte Erinnerungsdenkmal zieren. (S. „Allgemeines".)

Hier wird des Gegenstückes von קריעת ים סוף Erwähnung getan. Dort, am Binsenmeere, türmten sich die Gewässer zu Felsen empor, sodaß Israel durch's Trockene schreiten konnte. Hier, in der Wüste, ließ der Fels sein Gewässer strömen, und „sie gingen in dürren Einöden wie an der Seite eines Stromes" פתח צור ויזובו מים הלכו בציות נהר!

Und der Wolke als Schutzwand, und des himmlischen Feuers als nächtlicher Leuchte, ja dieses Schützens und Leuchtens zuerst wird hier Erwähnung getan; dann erst der Speisung und Sättigung und des labenden Trunkes. „Denn Gott gedachte seines heiligen Wortes, seines Dieners, Abrahams." Auch dieser allein stehende Gottesdiener in der wüsten Öde der Abgötterei hatte geschützt und vorgeleuchtet, Irrende gespeist und gelabt und zur Erkenntnis des einzigen Gottes gerufen. So wurde das in schwankender Nomadenhütte mit Abraham verbündete heilige Wort zur Verheißung von Vätern auf Kinder, und so ward es zum Machtworte Gottes, das, erfüllend und bewährend, „sein Volk hinaus führte mit Wonne, mit Jubel seine Erwählten," das weltgründende und Länder verteilende Wort, vermittelst dessen „Er יי ihnen Länder der Völker gab und sie Erwerb der Nationen in erblichen Besitz nehmen ließ."

Der Rechtstitel für diesen Erbbesitz ist und bleibt למען ישמרו חקיו ותורתיו ינצרו, daß die Besitzenden, daß Abrahams Enkel und Israels Kinder treu „bewahren Seine Satzungen pflegend hüten Seine Lehren." נצר bedeutet das bildende, fördernde und wartende Hüten, wie es der Gärtner seiner geliebten Pflanze zuwendet — נוצר תאנה — also mehr als das durch שמר ausgedrückte Behüten und Nichtfahrenlassen. Für חקיו ist ישמרו am Platze; תורתיו aber fordern ein ינצרו. —

Diese Doppelpflicht Israels, die es im Besitzen und Erstreben, im Kämpfen und Siegen zu erfüllen hat, damit der Name Gottes verherrlicht werde, begrüßt der Psalm am Schlusse mit lautem Halleluja!

Kap. 106.

Allgemeines:

Wie bereits bei der Besprechung des vorhergehenden Psalmes bemerkt worden, besteht zwischen diesem und unserem nun zu besprechenden Psalme ein nicht bloß äußerlicher Zusammenhang.

Lag es in der Tendenz des vorigen Psalmes, die Geschichte gewordene, auf dem Wege des Wunderbaren vollzogene Entwicklung des Volkes Israel als die Erfüllung und Bewahrheitung des den Vätern gegebenen göttlichen Verheißungswortes hinzustellen, so ist dieser gleichsam retrograden Betrachtungsweise gegenüber in unserem Psalme die Tendenz des Aufbaues von unten herauf vorherrschend. David, oder in seinem Geiste der Assaphide, sucht von seinem und seines mitlebenden Geschlechtes Standpunkte aus die geistige Verbindung mit jener späten Zeit, die Israels Verfall und Größe birgt und in der nach all dem unsäglichen Leid, das die wiederholten Exilierungen für Israel enthalten, der durch sein Volk dennoch und dennoch verherrlichte Gott Israels sich seines Volkes erbarmt.

Es liegt nun in der Natur einer solch königlichen Schau, die eben soviel von der rückwärts liegenden Reminiszenz als von der in die Zukunft dringenden Prophetie an sich hat, daß sie die Etappen berührt, die das Volk auf seinem wechselvollen Gang genommen, und die von so viel menschlicher Irrung und so großen göttlichen Erbarmen zu erzählen haben. — Diese Berührung, die wir nun der Wahrhaftigkeit willen nicht missen möchten, geschieht jedoch nur im Fluge und soll durchaus nicht die Verfehlungen und Leidensprüfungen des durch Wunder erzogenen wunderbaren Volkes chronistisch verewigen.

Diesen Eindruck gewinnen wir in diesem Kapitel auf Schritt und Tritt, bis wir am Ende des herrlichen Psalmliedes so ganz durchdrungen sind von dem Solidaritätsgefühl, das jeder einzelne Jude seiner über der Erde ausgestreuten, einer glorreichen Zeit entgegen lebenden Nation tief innerlich bewahren soll.

Im Gebet und Lobpreis, an Gott, den Erlöser Israels, gerichtet, fließt dann des ganzen Volkes Fühlen und Empfinden mit dem Herzensergusse seines Königs zusammen. —

„Hilf uns!" und „gelobt sei der Ewige!" tönt es von den Lippen des Sängers, „und das ganze Volk spricht sein Amen und sein Halleluja" dazu. Das ist das Ganze des Psalmes. —

Einzelnes:

1) הללויה Nach talmudischer Auffassung (Trakt. Pesachim 117) ist dies das erhabenste Lobeswort, mit dem der Mensch seinen Schöpfer und Herrn erheben kann. Die innerliche Durchdrungenheit

des Lobenden vom Geiste des zu Lobenden ist durch die Verschmelzung des Gottesnamens mit dem das Lob Anstimmenden in einem Worte gekennzeichnet.

Was der Mensch kann, das ist, Gott für seine Güte fort und fort zu danken und in allen Zeiten und Lagen Gottes Gnade zu erkennen und zu rühmen denn

2) מי Gottes Machtwirken in seinen Einzelheiten zu verstehen und auszusprechen — wer vermag dies? ימלל, verw. mit מלל, auch נמל = zerpflücken, in kleine Teile auflösen, will hier sagen, daß es keinem gelingen wird, die Großtaten Gottes so zu detaillieren, zu „zerkleinern," daß der kleine Lobredner, der Mensch, sie aussprechen könnte. Wie sollte nun der Mensch Gottes Ruhmespreis ganz verkünden können ישמיע כל תהלתו!

3) אשרי Das Werk, weit mehr als das Wort, soll den Schöpfer loben. Keiner vermag den Gottespreis zu erschöpfen, aber jeder vermag es, Hüter des göttlichen Rechts auf Erden zu sein, es zum Mittelpunkte seines Denkens und Empfindens zu machen und es in Liebestaten ins Werk zu setzen. Dies vermag jeder und zu jeder Zeit. Die שמרי משפט sollen so zahlreich sein wie die Menschen, und Gelegenheit diese Rechtspflege zu üben ist nicht nur dem in der Öffentlichkeit stehenden Richter und Anwalt gegeben. Im engsten Kreise treten Pflichten und Rechte an den Menschen heran, und nur wenn der Rechtsgedanke in ihm lebendig ist, wird er die Wage unparteiisch in der Hand halten und in zweifelhaften Fragen, deren Lösung Opfer heischen, die Stimme im Herzen für die Liebestat entscheiden lassen und die Opfer sich selbst auferlegen.

Unsere Weisen haben diesen „engsten Kreis" mit dem Namen „Familie" umschrieben und im עשה צדקה בכל עת den treulich sorgenden Gatten und Vater erblickt, und sie haben mit psychologischem Feinblick den Punkt getroffen, in welchen die Pflichttat, משפט, in die Liebestat, צדקה, übergeht, indem sie den „Vater" auch auf vaterlose Waisen seine Sorge und liebevolle Hilfe ausdehnen lassen. Die betreffende Talmudstelle lautet:

אשרי . . . עושה צדקה בכל עת ובי אפשר לעשות צדקה בכל עת? דרשו רבותינו שביבנה ואמרי לה ר' אליעזר זה הזן בניו ובנותיו כשהן קטנים ר' שמואל בר נהמני אמר זה המגדל יתום ויתומה בתוך ביתו ומשיאן (כתובות נ).

Man sieht: Die Weisen Jabneh's haben עושה צדקה als zweites Subjekt im Satze neben den שומרי משפט und nicht, wie manche Erklärer es tun, als Ergänzung zu משפט, das mit dem Genitiv zu konstruieren wäre, aufgefaßt. Auch die נגינה spricht gegen eine Verbindung des Wortes משפט mit עשה. —

Wie schön paßt sich diese talmudische Auffassung, die aus der Reihe der שמרי משפט den innerhalb seines eigenen Heims waltenden עשה צדקה holt, dem in unserem Verse auffallenden Wechsel von Plural und Singular an!

4—5) זכרני - לראות Der Einzelne kann Gottes Ruhmeslob nie ganz zum Ausdruck bringen. Er kann aber als Einzelner, zu den Rechtsbewahrern zählend, in seinem noch so engen und vereinzelten Wirkungskreise als Mann und Familienvater die Liebestat üben, die Gottes Gnade mehr als alle Worte preist. Dieser Mann, dieser Vater ist hier in unserem Psalm — Jude. Es ist der in der Zerstreuung seines Volkes und in seiner Losgelöstheit von der großen jüdischen Gemeinschaft auf sich selbst angewiesene, exilierte und so oft in den Staub getretene — Jude. Was tut nun dieser Jude, dieser von so vielen Völkern als *rechtsloser* Paria angesehene Sohn des Galuth, damit er nicht zum *Rechtsverächter* werde und damit er aus seiner Niedrigkeit sich zu Hohem, Erhabenem erhebe, und was tut er, damit er, sein Leben an der Galuthkette dahin schleppend, die Freude am Leben, am gottgefälligen Leben, dennoch nicht verliere? Er betet! Er betet zum ewigen Gotte: „Gedenke mein, o Gott, bei der Begnadung Deines Volkes, suche mich heim mit Deinem Heil; zu schauen das Glück Deiner Erwählten, mich zu freuen an der Freude Deines Volkes, zu preisen mit Deinem Erbteil!"

Der Verstoßene und Erniedrigte sucht seinen Anschluß an sein Volk, das ja Gottes Volk ist, und seine Erhebung zu den Idealen und zur Freude der Gotterwählten und der zum Gotteserben Erkorenen, deren Heil und Glück in der sicher zu erhoffenden Zukunft liegt.

Dieser Gedanke an die große jüdische Volksgemeinschaft, deren Mittelpunkt Er allein יה', erhält und erhebt den Galuthsohn. Und er nennt diese Gemeinschaft bei ihren schönsten Namen, er nennt sie עמך, בחירך, גויך und נחלתך, und er erkennt es, daß die Ruhmeskündung Gottes, die der Einzelne nicht vollbringt —

מי-ישמיע כל תהלתו — Aufgabe Gesamtisraels sei. Das Erbe Gottes, einst von Gott eingelöst, verkündet einst der ganzen das Heiligtum auf Morija umgebenden und den mit Jubel begrüßten Gottesoffenbarungen lauschenden Menschheit das Lob Gottes. Dies wird ein ganzes Lob כל תהלתו, sein können, denn es wird die aus der Endbestimmung der Menschheit hervorleuchtende Gottesgnade zum Gegenstande und die ganze Erfüllung der das Erbvolk zu seinem Endziele führenden Verheißungen zum Ausgangspunkte haben. An dieses כל תהלתך, klingt das Sehnen, Hoffen und Beten des Sängers an, wenn er sein להתהלל עם נחלתך, ruft!

6) חטאנו Solidarisch wie im Hoffen sind wir im Erinnern. —

Als unsere Väter sündigten am Meere, in der Wüste und im bewohnten Lande, da waren sie zumeist von der Sorge um ihre Kinder mißleitet. „Warum sollen unsere Kinder in dieser Wüste sterben?" riefen die Väter und sündigten gegen Gott. „Unser ganzes Geschlecht wird vom Meere bedeckt sein" riefen die Väter und — sündigten gegen Gott, den Wundertäter. Unsere Kinder sollen glücklicher und ruhmreicher werden als wir, und sie sollen nach der Art anderer Völker, ihren König an der Spitze, sich entwickeln, ausbreiten, besitzen und genießen — das war der bald ausgesprochene und bald geheime Beweggrund all der Verfehlungen und Sünden, durch die die Väter die Vorsehung ihrer Kinder sein wollten. In und mit den Vätern sündigten wir, die Kinder, sündigten noch ungeborene Geschlechter.

Warum sollen wir, die im Galuth schmachtenden Geschlechter, uns nicht wieder am einstigen Zukunftsglücke des die גאולה erlebenden Geschlechts aufrichten können?

Ist die Vätersünde unser Erbteil, nun so halten wir uns, diesem in der Natur menschlich kleinmütiger Schwäche liegenden Erbteil ein anderes glorreiches, von Gott verbrieftes Erbe gegenüber, und wir wollen unser Teil daran, wir, die Kinder des גלות, wollen unser Teil an der kommenden גאולה!

Wir beten: לראות-לשמח-להתהלל, wir, die wir — חטאנו עם אבותינו waren!

Wahrlich, wenn irgend wo, so tritt uns hier in diesen an einander gereihten Leitsätzen die Pragmatik der Geschichte, psychologisch vertieft, vor Augen. —

7) אבותינו Im Gefühle des Zusammenseins mit den Vätern, wie dieses im vorhergehenden V. 6 seinen Ausdruck gefunden, denken sich die Kinder mit diesen Vätern vor Gott stehend, um begangene Fehler zu beklagen. Darum ist hier Gott, der Angesprochene, in der zweiten Personform, נפלאותיך und חסדיך, genannt, während im nächstfolgenden Verse Gott die besprochene Person ist und im Berichte seines Wunderwirkens die dritte Personform, ויושיעם, angewendet wird. —

Sowohl vernünftiges Erwägen als dankbares Gedenken hätte sie, die Väter, zu unbedingtem Vertrauen auf Gott hindrängen müssen. Doch ihnen fehlte beides: לא השבילו und לא זכרו, und so konnte selbst das Meereswunder den gesunkenen Glauben an Gottes Allmacht und an die Treue seiner Verheißung nicht ganz aufrichten. „Wir entsteigen auf dieser Seite dem Meere, wer weiß aber, ob nicht den Egyptern dasselbe Wunder geschieht, und ob sie nicht auf der andern Seite gleichfalls dem Meere entsteigen?"

Diese bange Frage haben unsere Weisen am Ufer des Meeres aus den Reihen unserer Väter erlauscht. (Midrasch Jalk. z. St.)

Das Wunder allein, und wenn es auch die Sprache entsetzter, gebrochener Elementargewalten redet, bringt die Zweifel in des Zweiflers Brust nicht zum Schweigen. Erst als Israel die Leichenhaufen der Egypter am Ufer des vor Gottes Dräuen vertrockneten Meeres erblickte, glaubte es an Gott und seinen Diener Mosche und stimmte es in das Meereslied ein. —

8) ויושיעם „Um Seines Namens willen", denn die Egypter hatten für die in das Geschick des geknechteten Israel so mächtig eingreifende höhere Macht den Namen „אלקי העברים" gefunden.

9) ויגער Es ist als vernähmen wir den Einspruch des Meeres gegen die ihm aufgezwungene widernatürliche Spaltung und den drohenden Gottesruf, der diesen Einspruch verstummen macht.

גער bedeutet nämlich einen zürnenden Verweis. Dem entspricht auch das Zwiegespräch, das der Genius des Meeres mit dem Führer Israels hält und das die Würdigkeit Israels in Frage stellt, bis der göttliche Machtspruch entscheidet. (Vgl. Midrasch Jalk. z. St. und zu II. B. M. 14.)

10—12) ויושיעם - ויאמינו Dieses ויושיעם bezeichnet ein Fortschreiten des in V. 8 mit „וישיעם" geschilderten Beistandes. Dort galt es in erster Linie dem Namen Gottes, dem „אלקי העברים",

in den Augen Mizrajims und der heidnischen Welt Respekt zu verschaffen: למען שמו. Hier galt es die Rettung der Väter aus der Hand des Hassers und ihre Erlösung aus der Hand des Feindes. Dabei wird, dem שונא entsprechend, וישיעם und, dem איב entsprechend, וינאלם angewendet.

Die völlige Vernichtung der „Bedränger", צריהם, allein konnte den Glauben in die Herzen, und das Liedeswort auf die Lippen Israels legen ויאמינו - וישירו!

13) מהרו Drei Tage Zeitraum — vom Meere bis Mara — genügte, die wunderbaren Gottestaten vergessen zu machen. Sie hatten es gesehen, wie hocherhaben über menschliche Berechnung der Ratschluß Gottes ist, und dennoch לא חכו לעצתו harrten sie dieses Ratschlusses nicht. —

14—46) ויתאוו - ויתן Die traurige Geschichte der Verfehlungen und Empörungen Israels in der Wüste und im Lande der Väter, ja auch die der Kinder in der Zerstreuung wird aufgerollt. Bald ist's die bis zur Genußsucht, תאוה, gesteigerte leibliche Gier, bald die zur Auflehnung stachelnde Ruhmesgier, ויקנאו, die Gottes Zorn erregt, und: Gott straft. — Die Anfertigung und Anbetung des goldenen Kalbes bildet eigentlich den tiefsten Abgrund, in den das betörte Volk sinken konnte. Dieses Verbrechen wird darum, obwohl es in der Zeit den mit ויתאוו und ויקנאו bezeichneten Vergehungen vorangegangen war, dennoch hier in der Schilderung diesen beiden Sünden nachgestellt. Teils soll hierdurch das Verbrechen in seinem qualitativ gesteigert schwerem Grade gekennzeichnet, und teils soll uns der wenn auch bisher im Volke verborgene Ursprung gezeigt werden, dem eine solche das Volksleben vergiftende Quelle entspringen konnte. Sinnliches Gelüste von unten und Ruhmesgier von oben in den Volksschichten, diese wirkten und wirken stets zusammen, das Volk auf den gefährlichen Punkt zu bringen, wo es ausruft: wir wollen Götter haben, die uns führen!

Gibt es erst Männer im Volke, die das Joch der von Gott gebotenen Ordnung und — Unterordnung abwerfend, Göttergelüst im Busen tragen, so wird bald von den „Höhen" der Gesellschaft der Geist der Abgötterei bis in die unterste Schicht des Volkes hinabsteigen und selbst ein „Gras fressendes Rind" zum Gotte ausrufen lassen!

Egyptens vergöttertes Stierbild setzten sie an die Stelle der Gottesherrlichkeit, sie, die erst vor so kurzem Gottes Strafgericht an Egypten und seinen Göttern gesehen! שכחו אל מושיעם עשה גדלות במצרים!

Mosche steht für sein Volk ein עמד בפרץ לפניו!

Und wie hat es Israel seinem Mosche gelohnt!

Gelogen sollte Mosche haben, da er ihnen im Namen Gottes das teure, schöne Land als ihren Erbbesitz verhieß. לא האמינו לדברו — Dieses דברו bezieht sich wohl auf den im vorhergegangenen V. 23 genannten משה und nicht auf אל מושיעם in V. 21. Wird ja der Ungehorsam gegen die Stimme Gottes in V. 25 ausdrücklich mit לא שמעו בקול ה׳ hervorgehoben. Daß dieses „דברו" auf משה zu beziehen sei, ist auch dadurch angemerkt, daß es hier לדברו und nicht wie in V. 12 בדברו heißt.[1])

Gott schwor dem aus Mizrajim gezogenen Geschlechte den Tod in der Wüste zu. Dieser Gottesschwur bedroht auch die späten in den Ländern des Exils ausgestreuten Nachkommen, die den Glauben an die Erfüllung des göttlichen Wortes im einstigen Aufblühen des heiligen Landes und an die Rückkehr Israels in dies Land der Verheißung verleugnen. Diese Verleugnung ist eine Gottesschmähung, und Gott hat gesprochen: וכל מנאצי לא יראוה „und alle, die Mich schmähen, sollen das Land nicht sehen!" (4. B. M. 14, 23.) (Vgl. רמ״בן.)

Diese mit einer Entfremdung gegen das Land der Väter einhergehende Ausstreuung wird treffend mit ולזרותם בארצות bezeichnet. — Und weiter wird erinnert an den Peordienst, an die selbstaufopfernde Hingabe des פנחס, dem diese als eine seinem Volke erwiesene Wohltat angerechnet wird von Geschlecht zu Geschlecht bis ewig!

ויפלל bedeutet hier, wie Kimchi sehr treffend bemerkt, das Strafgericht, das פנחס an den unsittlichen Schändern des Lagers Israels vollzogen. פנחס verstand es nicht nur zu beten, sondern auch zu richten. Er ist der Mann Israels für die Ewigkeit. An das scheinbar im leidenschaftlichen Ungestüm gefällte, von Gott

---

[1]) Die Wurzel אמן in Verbindung mit דבר wird an allen in ת״נך vorkommenden Stellen nur dann mit dem Vorsetzbuchstaben למד gebraucht, wenn vom Menschenworte die Rede ist.

bestätigte und belobte Urteil des פנחס reiht sich ein in verzeihlicher Leidenschaft gesprochenes Wort unseres Lehrers Mosche, und dieses Wort, das Mosche an die Gemeinde Jsraels gerichtet, sowie das Wort, das er an den Felsen nicht gerichtet sondern durch einen Schlag mit dem Stabe ersetzt hat, es wurde Mosche als „Sünde beim Haderwasser" angerechnet. Welch großes, eindringliches Beispiel für die streng abwägende Gerechtigkeit Gottes!

Jm Sinne des Obigen möchten wir ויבטא בשפתיו auf משה mit Rücksicht auf das von ihm gesprochene שמעו נא המרים und nicht auf השית mit Rücksicht auf das: לכן לא תביאו את הקהל הזה beziehen. — ויבטא בשפתיו erscheint uns, auf Gott angewendet, zu sehr körperlich. — Vgl. ר״שי u. ר״דק. —

Diesem strengen göttlichen Rechte glaubten Jsraels siegreiche Scharen im eroberten Lande der Väter durch Schonung und Milde — nachhelfen zu sollen. Sie verschonten die Heidenvölker, die Josua's Schwert bezwungen hatte, und deren Ausrottung von Gott befohlen war. —

Doch bald zeigten sich die verderblichen Folgen der schonenden Milde, mit der die Verblendeten der Gerechtigkeit Gottes in den Arm fallen wollten. Die „Menschlichkeit", mit der sie die Heiden am Leben ließen, führte zum entmenschten Kulte des tausendfachen Kindesmordes. Jn der Vermischung mit jenen verschonten Heidenvölkern ging die Reinheit des Gottesvolkes unter und wurde der Boden des Gotteslandes mit dem Blute der Unschuldigen befleckt. — Darob entbrannte der Zorn Gottes, und Er verabscheute sein Erbe. Zwar erstanden dem wahnbetörten, in seinem Weh zu Gott aufschreienden Volke von Zeit zu Zeit Helfer und Retter, wie Othniel, Ehud, Debora und Barak; doch hielt dies für die Dauer den Verfall nicht auf. Es trat das Fürchterlichste ein, das eintreten konnte: Jsrael verlor seine Selbstwürde und wurde feil und niedrig וימכו בעונם!

Ein entwürdigtes, feiler Gesinnung und blutrünstigem Götzendienste fröhnendes Jsrael auf heiligem Boden wäre aber eine bodenlose Heuchelei ויהנך הארץ gewesen. Darum wurde Jsrael dieser Boden entzogen, und es mußte sein Land verlassen.

Von da ab folgt das Psalmlied mit wenigen kurzen Versen dem Leidensgange Jsraels im גלות. — Was wir in V. 44, 45 und 46 vernehmen, ist der Klageseufzer des Psalmisten, mit dem

er die Gefangenen begleitet und vor ihre Fänger hintreten läßt, לפני שוביהם, um an das Erbarmen zu appellieren. Doch, wir vernehmen es auch, daß von Gott allein für Israel Erbarmen zu erhoffen sei, von Ihm יי, der noch immer seines Bundes mit den Vätern den Kindern gedenkt, der stets Mitleid hatte nach der Menge seiner Gnade כרב חסדו. —

47) והושיענו Es ist das Gebet, das der in die späte Zukunft schauende Psalmist den ausgestreuten Kindern des גלות ברוח הקדש in den Mund legt. Hilf uns! Sammle uns! Eine unsichtbare Macht zieht uns, die ihres einigenden Landes und Heiligtumes verlustig gegangenen Kinder Deines Volkes, zu ihrem Mittelpunkte hin. Diese Macht kommt von Dir, o Gott, und ihr streben unsere innern Heiligtümer entgegen. Wir wollen Dir danken und wir wollen uns rühmen können Deiner strahlenden Herrlichkeit. Wir wollen auf die von so vielen Seiten an uns gerichtete Frage: „wo ist euer Gott?" antworten können: hier ist er in uns, in allem, was wir in treuer Pflichterfüllung zur Erhebung unserer, Israels, ewiger Ideale denken, fühlen und tun, להשתבח בתהלתך. —

48) ברוך In diesem Sammelgebete Israels kommt die umdüsterte Volksseele Israels zu Worte, und sie erhellt sich im Strahle des von Zion ausgehenden Lichtes. In diesem Lichte spiegeln sich Israels vergangene und kommende Zeiten und Welten מן העולם ועד העולם!

Der Psalmist horcht hinaus in all die Galuthfernen; er will aus Nord und Süd, Ost und West die von Begeisterung getragenen Laute seines armen, in seinem Ideenleben reichen, seines unglücklichen, in seinem Hoffen glücklichen Volkes erlauschen. Und der Psalmist horcht nicht vergebens. Das um seine Sammlung betende Volk ist zum Volke gesammelt, und das ganze Volk ruft ihm zu: אמן! und הללויה!

5. Buch.

Kap. 107.

Allgemeines:

Mit diesem Psalm beginnt das fünfte und letzte Buch unseres ספר תהלים, das nach der Meinung der Weisen dem fünften Buche

der חמשה חומשי תורה entspricht. Dieses Buch enthält fast nur die Lob- und Preisgesänge, die der Psalmist ה׳ geweiht, und die er seinem Volke für die Zeit in den Mund legt, da die Zerstreuten, von allen Enden der Erde gesammelt, Ihm, dem Erlöser Israels, für all seine Gnade danken.

Wie im ganzen תהלים geht auch hier mit der Würdigung und Erhebung des zum höchsten und reinsten Ausdruck gelangenden Nationalgefühls die psychologische Vertiefung in den lebendigen Born des im Herzen des Einzelnen quillenden Dankes einher. Die Einzelgeschicke der Menschen, ihre Not und ihre Befreiung werden beobachtet und beleuchtet. Das in das Dunkel der menschlichen Herzensgetriebe dringende Licht ist klar und wirkt erhellend und läuternd, denn es kommt von der Höhe Zions herab, auf der Israels Sonne wieder aufgegangen ist. —

Psalmen, die aus bestimmten geschichtlichen Situationen heraus gesungen sind, sowie Schilderungen, die auf ein besonderes Erlebnis des Psalmisten Bezug haben, werden sich in diesem fünften Buche nicht finden. Kapitel 142, das scheinbar hierin eine Ausnahme macht und für einen Gelegenheitspsalm gehalten werden könnte, ist, wie wir dies אי״ה an Ort und Stelle darzulegen gedenken, in der Tat kein solcher und erinnert aus besonderem Grunde an das in Ps. 57 bereits besungene Lebensereignis.

Wie das fünfte Buch der תורה seinem Hauptcharakter nach משנה תורה, zusammenfassender Rückblick ist, so könnten wir auch das fünfte Buch der Psalmen משנה תהלים nennen.

Gleich am Anfang unseres Psalmes grüßen uns die „Erlösten Gottes", die am Ende des vorhergegangenen Psalmes so innig gebetet: הושיענו und קבצנו! Das Gebet ist erhört und der heiße Wunsch der Sehnsuchtsvollen erfüllt, מארצות קבצם Gott hat sie aus allen Ländern gesammelt. Wie damals, als Israel aus Mizrajim zog, der Weg zum verheißenen Lande, zu עיר מושב, durch die öde Wüste und so viele harte Prüfungen hindurch führte, so bezeichnen öde Verlassenheit und tausend und aber tausend den Körper und mehr noch die Seele treffende Gefahren den Weg vom Galuth zur Geullah. Darum wird unter den vier Gefahren, aus denen die Gottesgnade den Menschen im einzelnen und das

Gottesvolk im ganzen errettet, der Wüstenweg in erster Linie genannt.[1])

Mit den Versen 31—32 schließt die an die Erlösten und Befreiten ergangene Aufforderung zur öffentlichen Dankesbekundung. Der dem Aufrufe הודו לה' כי טוב entsprechende Refrain „יודו לה' חסדו" kehrt hier zum vierten Male wieder, erweitert durch וירוממוהו, um diesen Abschluß auch äußerlich anzudeuten. — Was nun folgt, ist ein kurzes Resümee, in dem, gleich den zuletzt geschilderten Meereswogen, die Geschicke des Volkes von der Höhe des Glückes zur Tiefe des Elends, vom Wohl zum Weh und vom Weh zum Wohl auf und nieder fluten. Und ganz besonders wird betont, daß Gottes Geist es sei, der über diesen Flutungen schwebe und sie bewege. Was am Geschickeswandel des Volkes gezeigt wird, soll den Einzelnen zur Mahnung dienen, und wer sich den Glauben an eine Endbestimmung der Menschheit bewahrt, soll Recht und Unrecht als die Wendepunkte im großen, seiner Vollendung entgegen gehenden Weltplane unterscheiden lernen. Lernen!

Das ist der Schlußpunkt, auf den der Psalm hinzielt. „Danket Gott!" Lernet es aber, warum und wie ihr Gott danket! — מי חכם . . ויתבוננו חסדי ה'.

Einzelnes:

1) הדו Gottes Güte wird nicht von impulsiven Erregungen erzeugt und nicht vom Momente beeinflußt. Das göttliche Wesen ist an sich selbst die Güte כי טוב, und zur Bemessung seiner Güte in ihren Folgen und Wirkungen reicht der Tag, das Jahr und das Jahrhundert nicht aus. Eine Ewigkeit gehört dazu, um die Gnade des ewig Waltenden in ihrer Wirklichkeit zu erkennen: כי לעולם חסדו! Und doch ist auch nur eine Minute in dieser Ewigkeit ohne diese Gnade nicht denkbar.

---

[1]) א"ר יהוד' אמר רב ארבעה צריכין להודות, יורדי הים הולכי מדברות ומי שחי' חולה ונתרפא ומי שהי' חבוש בבית האסורים ויצא: (ברכות נ"ד).

Außer der im Obigen versuchten innern Begründung dürfte die Voranstellung der הולכי מדבר in unserem Psalm auch äußerlich damit zu rechtfertigen sein, daß das mit Ps. 106 abgeschlossene Buch des תהלים dem Buche des חומש entsprochen, das den Namen ספר במדבר führt. Der Anknüpfungspunkt war also hier in מדבר gegeben. —

2—9) כי השביע - יאמרו Als Object zu יאמרו haben wir uns, wie schon Kimchi bemerkt, תודה zu denken. Der mit הדו לה' geforderte Dank soll ein ausgesprochener, laut verkündeter sein. Nicht nur auf das Fühlen der Dankesschuld, sondern auch, ja hauptsächlich, auf das Lehren der Dankbarkeit kommt es hier an.

Sehr bedeutsam erscheint uns die Teilung der dem Inhalte nach in einen Vers gehörigen zwei Verse: יאמרו גאולי ה' und ומארצות, sodaß V. 2 den Charakter eines Halbverses und V. 3 den seiner Ergänzug zum Vollverse annimmt, was auch durch den Beginn dieses Ergänzungsverses mit einem verbindenden Waw וי החבור kenntlich gemacht ist.

Eine ähnliche Stelle findet sich Ps. 116 V. 3—4. Dort schließt V. 3 mit ובשם ה' אקרא andeutend, daß Israel von gar vielem und großen Kummer, יגון, getroffen wurde, und daß dem schwer Bedrückten fast der — Atem ausging, bevor er sich dazu aufraffte und den Mut fand Gott in Wahrheit und mit Innigkeit anzurufen. Auch hier haben wir uns auch nach der momentanen Erlösung aus der Hand des Feindes, גאלם מיד צר, noch schwere Leidenszeiten der Wüstenwanderung und später des Galuthdruckes zu denken, bevor die Zerstreuten von allen Enden gesammelt werden.

Auch ישעי', der Sproß David's, erschaute die Sammlung Israels von den Enden der Erde als die zweite Wundertat im Erlösungswerke Israels, wie es Jes. 11, 11—12 heißt:

„In jenen Tagen erwirbt sich Gott zum zweiten Mal seines Volkes Rest . . . Er sammelt Israels Verstoßene, vereinigt Juda's Zerstreute aus allen Erdenenden." והי' ביום ההוא יוסיף א' שנית ידו לקנות את שאר עמו . . . ואסף את נדחי ישראל ונפצות יהודה יקבץ מארבע כנפות הארץ.

In Bezug auf das ומים in V. 3 hat bereits Naftali Hirz Wesseli mit Hinweis auf Jes. 49, 13: הנה אלה מרחוק יבאו והנה אלה מצפון ומים ואלה מארץ סינים treffend bemerkt, daß, wenn von Palästina allein die Rede, das mittelländische Meer = ים als Westgrenze = מערב angenommen werde, während jedoch bei einer Bezeichnung der Kontinentalgrenze der Südozean zur Südgrenze genommen und ים genannt werde. Hier an dieser Stelle ist von dieser südlichen Weltgrenze die Rede, wie ja auch das Targum hier ומים mit ומן ימא דרומא

übersetzt.[1]) — Die Leiden der Wüstenkarawanen werden naturgetreu gezeichnet, wobei wieder der Wüstenzug unserer Väter in Erinnerung gebracht wird Gott hört den Aufschrei des notleidenden Einzelnen und den des verzweifelnden Volkes. Mit יודו לה׳ חסדו ונפלאותיו לבני אדם soll wohl diese Dankesverkündung von einer großen Gemeinschaft den einzelnen „Menschenkindern", בני אדם, übergeben und zur Pflicht gemacht werden, wie anderseits der einzelne Dankverpflichtete seine große Dankesschuld angesichts der Gemeinschaft und vor aller Welt bekennen soll. —

שקקה von שוק oder שקק bezeichnet die Begierde nach etwas, die, geistig gehoben, zur Sehnsucht wird. — נפש שקקה und נפש רעבה bedeutet daher nicht nur die Gier nach Speise und Trank, sondern auch die leibliche Gier und die seelische Sehnsucht. (Vgl. ואל אשך תשוקתך 1. B. M.). נפש שקקה, bloß als den vor Durst Schmachtenden aufgefaßt, würde das Prädikat השביע nur schwer rechtfertigen, während nach obiger halb gegensätzlicher Bedeutung der Worte שקקה und רעבה die Prädikate השביע und מלא טוב sehr wohl passen, da letzteres sichtlich eine sinnliche Befriedigung ausdrücken will. —

10—16) ישבי — כי שבר Bei den in Gefangenschaft, „in Finsternis und Todesschatten Geratenen" wird (V. 11) ihre Verschuldung gegen Gott hervorgehoben und dies mit deutlichem Anklang an 4. B. M. 14, 23 וכל מנאצי לא יראוה. — Das zeigt uns, daß der hier erhobene Vorwurf: כי המרו . . ועצת עליון נאצו sich nicht gegen Einzelne, die die Kerkerstrafe verwirkt, sondern gegen ein ganzes Volk richtet, das den Ratschluß des Höchsten verschmäht. Da denken wir wohl in erster Linie an unser Volk, dem nach der Versündigung der Kundschafter und ihres im ganzen Volke verbreiteten Anhangs die Wüste zum Kerker werden sollte! במדבר הזה יפלו פגריכם! So aufgefaßt, folgt der Psalmist, indem er die ישבי חשך den תעו במדבר (V. 4) folgen läßt, chronistisch dem Geschichtsgange der Väter, denen der zeitweilige Aufenthalt in der Wüste zur bleibenden Kerkerhaft geworden war. — Auf das Volk bezogen, können wir

---

[1]) Vgl. באור ר״י ברי״ל z. St. Auch nach ראב״ע haben wir an die wenig bewohnten Gegenden des südlichen Weltozeans zu denken. Daher der Gegensatz zu צפון. —

עני in seiner wahren Bedeutung als persönliches Substantivum nehmen und אסירי עני übersetzen mit: Die Gefesselten des Armen (des armen Volkes = עם עני), was sprachlich sich viel besser empfiehlt, als die Übersetzung: Die Gefesselten des Elends da dieser abstrakte Begriff עני mit Cholam und nicht עני mit Kamez erforderte. Mit בשלי (V. 12) sollen nicht nur die zu Falle Gekommenen und in Haft Geratenen, sondern es soll damit auch ihr moralischer Niedergang, ihr Straucheln bis zum Falle gezeichnet werden. —

In V. 14 werden die Fesseln des Gefangenen gelöst und die ihn umfangenden Todesschatten gebannt, und in V. 16, nachdem der Befreiten Dank zu Gott empor gedrungen, kommt die Erkenntnis, daß Er יה' es sei, der die ehernen Riegel gebrochen und die Pforten gesprengt habe. — Soll dies vielleicht sagen, daß nach dem innigen Gebete = ויזעקו, die innere Befreiung bei den Gefesselten einkehre und daß die Fessel gelöst sei noch bevor sich die Tore zur äußern Freiheit öffnen? Vielleicht. —

17—22) אוילים - ויזבחו Sehr treffend begründet es Kimchi, warum gerade die von Krankheit Betroffenen als Toren ohne Überlegung, אוילים, bezeichnet werden. Es ist eben von jenen sich hinschleppenden Krankheiten die Rede, die nach und nach den Körper siech, und die Seele wund machen und die in der Regel in der Lasterhaftigkeit des Menschen und in dessen leichtsinnigem Verkennen aller mahnenden Warnungszeichen ihre Wurzel haben. Die אוילים verfolgen ihren Weg der Unmoral und der Versündigung gegen die Natur und gegen Gott und merken es nicht, daß ihr Weg, דרך פשעם, in den Abgrund führe, bis sie — oft zu spät — körperliche und seelische Qualen daran erinnern, יתעני. Die sonst Genußsüchtigen werden unfähig zu genießen, und sie gelangen auf ihrem Wege bis an die Pforten des Todes: ויגיעו עד שערי מות. Da schließt, auf den Hilferuf der Reuemütigen, das göttliche Erbarmen die Todespforten, wie es dem Gefangenen die Kerkertüren geöffnet hat. Gottes Wort wird zum Sendboten der Heilung, und Er יה' rettet sie auch aus selbstverschuldetem Verderben וימלט משחיתותם. — שחיתות ist mehr als שחת: es ist jenes Verderben, das aus sich Verderben fortgezeugt hat. — Wieder stehen die Dankenden da, mit der tiefen Dankesempfindung Gott zugewandt und die Wunder Gottes den Menschenkindern erzählend.

Die Wunder im Krankenzimmer übersteigen oft das Wunderbare, das sich in der Wüste und im Kerker vollzieht. —

23—32) וירוממוהו — ירדי Die Seefahrer, die mit großer Weisheit und schwerer Arbeit die mächtigen Gewässer bezwingen, sie sehen die Werke Gottes, und die Wunder der Tiefe offenbaren sich ihnen. Doch wenn Er יי' den Spruch tut, wenn Er seinen Boten, den Wind, erwecken und hinstellen läßt den Sturm ויאמר ויעמד רוח סערה, da hebt die Windsbraut die Wogen des Meeres ותרומם גליו. — Bald himmelan, bald abgrundtief steigt und sinkt das Schiff, und es kreisen, יחוגו, und taumeln die Schiffer wie ein Trunkener, und ihre ganze Weisheit verhüllt sich, תתבלע. Da, den Hilferuf der Bedrängten erhörend, bringt Gott den Sturm zum Stillstand, und die brüllenden Wogen der מים רבים kommen zum Schweigen: ויחשו גליהם.

Es ist schwer mit Kimchi גליהם auf die יורדי הים zu beziehen. Vielmehr scheint גליו in V. 25 und גליהם in V. 29, der in V. 23 gebrauchten Doppelbezeichnung ים und מים רבים zu entsprechen. יקם סערה לדממה bedeutet wohl: Er stellt den Sturm auf den Grad des leisen Windes.

Dessen freuen sich die Schiffer, denn sie bedürfen des Windes, um an ihr Ziel zu gelangen: וינחם אל מחוז חפצם. — Die Wogen sind zum Schweigen gebracht worden ויחשו; nun freuen sich die Fahrer, daß diese fortgesetzt ruhen י ש ת ק ו und bei günstigem Winde die Fahrt gestatten. — Der Dank der geretteten Seefahrer wird auch hier wie oben bei den andern Dankschuldigen, in offener Versammlung abgestattet בקהל עם, ja hier wird den dankenden Verkündern des Gottesruhmes der Beratungssaal angewiesen, in dem die Richter und Berater des Volkes tagen. Das hat wohl darin seinen Grund, weil ja diese יורדי הים באניות oft im Interesse der Gemeinde oder des ganzen Volkes ihre gefahrvolle Reise unternehmen und bei der Heimkunft vom Ergebnisse des erstrebten und erreichten Zweckes, מחוז חפצם, Rechenschaft zu geben haben. Nun da mögen sie בקהל עם ובמושב זקנים Gottes Ruhm verkünden!

מחוז kommt nur an dieser Stelle vor. Es wird gewöhnlich von חוז abgeleitet und mit Meeresküste oder Hafen übersetzt. (Vgl. Gesen. Wurzel חוז und מחוז). Indessen dürfte מחוז mit אחז zusammenhängen und mit dem vorgesetzten stabilisierenden מם den Punkt bezeichnen, an welchem man nach langem, unsicherem Schwanken

auf dem Meere sicheren, greifbaren, festen Boden gewinnt. Davon hängt jedes Gewinnen des Zieles nach unsicherem Streben ab. —

33—41) וישנם — ישם Nachdem der Psalmist die vier Zeugen der Gottesgnade — ארבעה צריכין להודות — als die Typen der aus der Befreiung aus Wüsten-Krankheits- und Meeresgefahr wie aus Kerkerschmach erwachsenden Dankesschuld hingestellt, faßt er, zur Wüste zurückkehrend, das Ganze in einer die Gotteswaltung im Weltgeschehen überblickenden Betrachtung zusammen.

Gott wandelt Wasserquellen in schmachtende Dürre — wie dies das schöne Wortspiel ומצאי מים לצמאון sagt — und wieder die Wüste und die dürre Steppe in wasserreiches Fruchtland, jenachdem der moralische Verfall der Menschen dieses oder jenes Landes und der ganze Fortbestand der Weltkultur dies bedingen. Gott führt Hungernde an Plätze, die durch Sein Wort für die Urbarmachung fähig geworden. Da sollen die Menschen die bewohnbare Stadt gründen, ויכוננו עיר מושב. Das bildet das menschlich soziale Ziel. Dazu sollen sie gesäet, gepflanzt und Fruchtertrag erzielt haben. Und Gott hat sie gesegnet und vermehrt, und ihren Viehstand, den Gradmesser des Wohlstandes, läßt Er nicht geringer und weniger werden, ובהמתם לא ימעיט. —

Bedeutsam ist der Übergang von V. 38: לא ימעיט zu V. 39: וימעטו. Sie selbst, die Städtegründer, Gutsbesitzer und Viehzüchter, sie werden gering und minderwertig unter dem Joche der Tyrannei, וישחו מעצר sie werden in ihrer Menschenwürde niedergedrückt und körperlich und seelisch in רעה ויגון versetzt. עצר bedeutet hier den Herrscher im üblen Sinne des Druck übenden und jeder freiheitlichen Regung „Einhalt" gebietenden Gewalthabers. Gott schüttet Verachtung aus über verächtlich gewordene Edle und läßt und ließ so ganze Völkerschaften von dem Wege abirren, den die reiche Produktivität ihrer Länder, der Reichtum ihrer Mittel und ihre eigene edle Begabung ihrer Entwicklung zu Hohem und Großen vorzeichnen, ויתעם בתהו לא דרך.

Dann kommt wieder die Zeit dazu, daß die ausgleichende Gerechtigkeit Gottes einsetzt, daß Er יי' den in Niedrigkeit Schmachtenden in sich erstarken und sich herausarbeiten läßt aus Schmach und Elend, וישגב אביון מעני. Ein gerechtes, Segen bringendes Verhältnis greift Platz zwischen Besitz und Besitzer, zwischen den erworbenen Herden und den ihres Besitzes froh werdenden und über ihn mit

selbstbewußter Menschenwürde gebietenden Menschenfamilien. Diese Familien wissen sich selbst in der Hut Gottes, als Herde unter der Hut des Weltenhirten וישם כצאן משפחות! So hält der Psalmist, von der wunderbaren Geschichte seines Volkes ausgehend, seine Schau über den ganzen Weltgang, wie er durch all die Engen der an einander rückenden, auf die freie Entschließung von Menschen und ganzen Völkerfamilien drückenden Natur- und Geschickesgewalten hindurch der durch Recht und Wahrheit ausgeglichenen Ebene zustrebt.

Niedrige, durch Gottes Gnade erhöht, Tyrannen, durch Gottes Gerechtigkeit gestürzt, Elende in ihrer Beglückung, Geknechtete in ihrer Befreiung, so stellen sich ganze Geschlechter und Völkerschaften zur Musterung hin vor Gott und zur Heeresschau vor seinen Gesalbten. Der Stab des Weltenhirten berührt sie Haupt für Haupt — כצאן משפחות und sie rufen und verkünden es: Gott ist unser Hirt!

42) יראו Daß das Recht das letzte Wort behält, und das sonst so vorlaute, den Lebensmarkt beherrschende Unrecht den Mund verschließen muß — וכל עולה קפצה פיה — darob mögen die rechtlich Gesinnten sich freuen. Hierin liegt die endliche einheitliche Lösung aller Zwiespalt und Widerspruch erzeugenden Weltfragen. Völkerfamilien geben als eine geeinigte Herde des einig einzigen Hirten Antwort auf die entzweienden, von Einzelinteressen erhobenen und gewaltsam erhaltenen Fragen, die zwischen vermögensrechtlichen Besitz und Besitzer, zwischen Anspruch und Genuß, Thron und Volk, Mensch und Mensch sich trennend hingestellt und das ganze Menschenglück zerstört und in einander widerstrebende Bruchteile aufgelöst hatten. —

43) מי Dieser die von Gott gewollte Einheit erfassende Blick ist der Blick des Weisen, des „חכם". Diesem Blicke offenbaren sich diese „אלה", diese Vielheiten im sozialen und im Völkerleben, die auf eine — Göttervielheit zurückzuführen sind, als die Einheit, die der Menschheit Endziel bildet.

So mögen sich die Gnaden Gottes, die חסדי ה׳ darstellen. Der חכם halte den einheitlichen Faden all der einander entgegenstrebenden Lebenserscheinungen fest und reiche ihn den ישרים hin, damit sie sich denkend vertiefen in die „Gnaden" Gottes, die, zusammengenommen, sind: die Gottesgnade — ויתבוננו חסדי ה׳!

Kap. 108.

Allgemeines:[1])

In unserem Psalm kehren, mit kleinen Veränderungen, ganze Verse aus Ps. 57 und Ps. 60 wieder. So V. 2—6 aus Ps. 57 und V. 7—14 aus Ps. 60. Nur die Überschriften mit der Bezeichnung der Situationen fehlen in unserem Psalm. In Ps. 57 vernahmen wir aus der „Höhle" in die David vor Saul geflüchtet war, (I. Sam. 23) das „Vertilge nicht", אל תשחת, das sich der auf den Tod Verfolgte, entgegen seinen Ratgebern, zum Wahrspruche, und das sein Lied zum „Kleinod," מכתם, gemacht. In Psalm 60, ebenfalls einem מכתם, war der auf dem in II. Sam. 8, 3, 12—15 berichteten Siege des David'schen Feldherrn Joab gegründete Triumph enthalten. Es war gelungen, das feindselige Edom, das den im Norden von den Syrern geführten Kampf zu einem Einfalle in Israels Land vom Süden her benützt hatte, zu überwältigen und im Innern die auseinander gehenden und darum unverläßlichen Stämme מנשה, אפרים einerseits und יהוד anderseits zu einer fest zusammenhaltenden Stütze des Hauses David zu verschmelzen. Moab und Philistäa waren niedergeworfen und Mesopotamien zinsbar gemacht. Darob stieg Israels Dankesjubel zu Gott empor, zu Ihm יה, der allein Sieg verleiht, und der „unsere Feinde niedertreten wird" והוא יבוס צרינו! Dieses „Er wird," mit dem auch unser Psalm ausklingt, gibt diesem Psalme sein Gepräge. Hier ist die Harfe unseres lieblichen Sängers auf die Zukunft seines Volkes gestimmt. Israel ist nicht gewesen, es wird sein, und was seine Geschichte des Vergangenen als gewesen vermerkt und der Sang seiner Sänger besungen hat, das Werdende läßt erneut und verjüngt die Macht der Tat und des Liedes erstehen. Auch in unserem Psalme, der auf die endliche Erlösung Israels aus allen Feindesgewalten und seine Wiedererhebung zum gotterkorenen Volke hinschaut, hören wir das רומה על שמים אלקים, das „Hoch über allen Himmeln, Gott, und über der ganzen Erde Deine Herrlichkeit" ertönen. In dieses „Hoch" stimmt aber eine zu ihrer Höhe emporgehobene Welt des Friedens und der Gerechtigkeit, stimmt die ihr wahres Ziel begrüßende Menschheit ein. —

---

[1]) Vgl. das zu den Kpp. 57 und 60 Bemerkte.

Wenn auch unsichtbar im geschriebenen Worte, so doch in der Tendenz des Psalmes erkennbar, schwebt über unserem Psalmeingang das „Vertilge nicht," אל תשחת, das uns in den Ps. 57 den Edelmut und die Seelengröße des Dulders David bewundern ließ. Hier vernehmen wir denselben, wenn auch unausgesprochenen, Herzenswunsch des den einstigen Triumph seines Volkes in ein Danklied kleidenden Königs.

„Ich will danksingen Dir unter Völkern, und spielen Dich unter Nationen!" (V. 4.)

Völker und Nationen wünscht sich der Sänger als freudig mitfeiernde Umgebung, und ihr geläutertes, gehobenes Gedanken- und Gefühlsleben wünscht er sich zum Resonanzboden seines Liedes. Liegt in diesem Wunsche nicht die an Gott gerichtete Bitte: vertilge nicht!?

Wir sehen, unser Psalm will auch der äußern Form nach den Charakter des — משנה תהלים zur Geltung bringen. —

Was wir nun im einzelnen im Psalm zu bemerken hätten, findet sich zum größten Teile bei der Besprechung der Kpp. 57 und 60 angegeben. Wir können daher das Einzelne in Kürze erledigen.

Einzelnes:

5) כי גדול Über מעל שמים und ועד שחקים bemerkt schon Kimchi treffend, daß die Liebe, חסד, die alle Berechnung übersteigend keine Grenzen, also kein עד, kennt, auch die Himmelshöhen übersteigt, daß aber die Wahrheit, אמת, Ausgangs- und Endpunkt, Maß und Ziel einhalten und im einzelnen wie im ganzen genau stimmen müsse, daher bei אמתך das eine Grenze setzende עד angewendet wird.

6) רומה Dein eigentliches Wesen, א, wird von Menschen nie bemessen und begriffen werden. Es ist על השמים erhaben. Doch was Dich unter den Menschen verherrlicht, Deine Waltung nach Wahrheit und Recht, כבודך, schwebt über der ganzen Erde, den Erdbewohnern zum großen, nachzuahmenden Beispiel.

Man sieht, daß in V. 6 der Ausbau des in V. 5 Gesagten enthalten ist. —

7) למען Die Konstruktion הושיעה ימינך erinnert an Ps. 44, 3 und Ps. 83, 19. Auch kann hier mit ימינך akkusativisch König

David und in weiterer Linie das Volk Israel gemeint sein. ימינך wäre demnach so aufzufassen wie הרבך in Ps. 17, 14, und es bedürfte nicht einer einzufügenden Präposition durch den Buchstaben ב'.[1]) Die Annahme, daß hier wie in Ps. 60 das בתים in וענני auf die Gesamtheit Israels hinweise, hat Berechtigung.[2])

11) מי In geistreicher Weise hat Seforno aus diesem Verse den Hinweis auf die dem Sänger noch fernen Zeiten der ersten und zweiten Zerstörung Jerusalems und des jüdischen Staates herausgelesen. Dasselbe Edom, über das der König in Ps. 60 triumphierte, brach den Stolz Juda's und hielt und hält Israel tief darnieder im Galuthzwange, so daß Edom die Grenze des Tiefstandes bezeichnet, bis zu welchem Israel und das Haus Davids gelangen konnten — מי נחני עד אדום!

14) באלקים In Gott unsere Macht von innen, und von Gott unser Sieg von außen! נעשה חיל, bedeutet nicht so sehr die tapferen Waffentaten als das in der Erfüllung des göttlichen Willens sein Ziel suchende Tatenleben.

Kap. 109.

Allgemeines:

Die Tendenz dieses Psalmes scheint auf den ersten Blick eine der Tendenz des vorhergehenden Psalmes entgegengesetzte zu sein. — Ps. 108, an den mit אל תשחת, überschriebenen Ps. 57 so deutlich, teilweise wortgetreu anklingend, ließ in seiner begeisterten Zukunftsschau das „Vertilge nicht" = אל תשחת nicht außer Acht. Die durch Gottes Beistand bezwungenen Völker sollten nicht vertilgt, sondern erhoben werden, und Israel mit seinem König aus David'schem Hause an der Spitze wollte in der Mitte der Völker und Nationen Gottes Lob und Preis anstimmen, und diese Völker und Nationen sollten den Haß aus ihrer Mitte bannen und der Gotteserkenntnis und der Menschenliebe Raum und damit dem Gotte Israels die Ehre geben. So in Ps. 108.

Und unser Psalm 109 ist ein Sang des Fluches. Der Sänger steht da wie ein Priester der Vernichtung, der sich kaum genug tun kann an haßerfüllten Verwünschungen, um sie gegen das Haupt

[1]) Vgl. Sachs Ps. 108 Anmerkung.

[2]) Vgl. Hirsch's Psalmen, im Sinne des מתרים ערמאה.

des bösen רשע zu schleudern. Auch hier nimmt des Psalmisten Lied, dem Adler gleich, einen hohen Flug; doch scheint es von gar schwarzen Schwingen getragen, und die sonst so freundlichen, sonnenhellen Triften des „lieblichen Sängers Israels" bedecken sich mit finstern Todesschatten. — Nicht der רשע allein, auch sein Vater, seine Mutter, auch die Witwe und die Waisen, die er hinterläßt, werden von dem schwerem Fluche getroffen, an den die Flüche der תוכחה kaum hinanreichen.

Wer ist der Böse, der רשע, dem es gilt, und wo in diesem von schaurigem Fluche widerhallenden Kapitel ist der hochsinnig edle Gedanke, das fromme Gebet: „Vertilge nicht," אל תשחת, anzutreffen? Das ist die Frage. —

Sollte mit dem רשע, der hier verflucht wird, überhaupt keine bestimmte Person, also nicht der Böse, sondern das Böse gemeint sein, wo und durch wen immer es ins Werk gesetzt wird? Gegen eine solche Unpersönlichkeit des Gehaßten spricht der leidenschaftliche Ausbruch des Hassenden. Eine bloß doktrinäre Verurteilung bedient sich zu ihrem Spruche nicht der in diesem Psalme vorkommenden Worte, die nicht wie die Posaune des letzten Gerichts ertönen, sondern den Bösen auf Schritt und Tritt begleiten, um ihm jeden Schritt im Leben zur Marter zu machen, und ihm im Grabe noch die Ruhe zu rauben. Das ist die Sprache des Hasses, Mann gegen Mann. — Nach Raschi sind hier עשו und ישמעאל gemeint, die Erbfeinde Jakobs, die in ihren späten Nachkommen durch assyrische, babylonische und römische Gewalt Jakobs Haus zerstörten und sein Land verwüsteten. Es ist der Galuthjammer der im Laufe der Zeiten von religiösem Wahn und politischer Vernichtungswut verfolgten und niedergetretenen Exilierten, der im Aufschrei unnennbaren Weh's und in bittern Flüchen sich Luft macht, und den König David vorgeahnt — und vorempfunden hat. —

Das hat vieles für sich. Doch müssen wir ein solches Vorempfinden stets an die Gegenwart unseres Königs und an eine bestimmte der Lebensgeschichte unseres Königs entnommene Situation anknüpfen können. Es muß ein Gegenwartsmoment gefunden werden, von dem aus der Seher seinen Blick in die Zukunft seines Volkes richtet, um diese Zukunft mit nationalem Geiste zu durchdringen und im beschwingten Liede zu verkörpern. Und dieses Moment muß ein so starkes, in das ganze Dichten und Streben

des Sängers eingreifendes sein, daß es sein Denken und Empfinden und darum auch sein Wort beherrschen konnte, ja mußte. —

Welches Moment war dies?

Nach andern Erklärern, und zu diesen gehören die meisten neuern Interpreten der Psalmen, sind die in diesem Psalme vorkommenden Flüche nicht Ausbrüche des Psalmisten, sondern sie sind den Feinden Davids, des Dulders, in den Mund gelegt, und die Person, die getroffen werden soll, ist nach dem Wunsche der Feinde, David selbst. — Der größte Teil des Psalmes wäre demnach ein vom Sänger angeführtes Zitat, gegen das er sich dann mit seinen Schlußworten wendet. —

Obgleich nun einige Verse im Psalm wie V. 6, 20 und 28 für diese Ansicht zu sprechen scheinen, können wir ihr dennoch nicht beistimmen. Ein solcher Aufbau des Psalmes ist zu wenig natürlich, um vor der Wahrheit Stand zu halten. — Überdies ist bei dieser etwas stark dramatischen Auffassung, nach der der Psalmist im Namen seiner Feinde die ausgesucht bittersten Flüche über sein eigenes Haupt ausschüttet, eine Hauptschwierigkeit im Verfolge des Kapitels noch immer nicht gehoben. Diese besteht in dem plötzlichen Übergange zur gebietenden Singularform in der zweiten Person, wie er in V. 6 הפקד עליו vor sich geht, wobei unklar bleibt, an wen der Wunsch: „הפקד", gerichtet ist, und auf wen sich das „עליו" bezieht. —

Wir werden nun bei der Besprechung der einzelnen Verse sehen, daß diese im ganzen Kapitel Richtung gebende Stelle etymologisch zu einer andern Deutung berechtigt, und daß sich dieser Deutung noch andere an sich schwierige Verse in besserer Verständlichkeit einfügen.

Hier möge zur bessern Erfassung der Tendenz unseres Kapitels folgende kurze Betrachtung eine Stelle finden:

Unser Psalm bildet die Fortsetzung des vorhergehenden Ps. 108, der, wie bereits erwähnt, aus der in Ps. 57 mit למנצח אל תשחת לדוד מכתם בברחו מפני שאול במערה gezeichneten Situation heraus gesungen ist. —

In unserem Psalme 109 finden sich wenn auch nicht ganz, so doch fast wörtliche Parallelstellen mit I. Sam. 24, das ist mit eben dem Kapitel des Buches Samuel, das die ergreifende Schilderung der Flucht Davids in die Höhle, seiner edelmütigen Tat daselbst und

namentlich seines mit Saul gehaltenen Zwiegesprächs enthält. Das erste an Saul gerichtete Wort Davids lautet dort im Buche Samuel: למה תשמע את דברי אדם, לאמר הנה דוד מבקש רעתך (שם פסוק י׳) und dieser „אדם" ist kein anderer als Doeg, der Edomite.[1])

Die Stellen in Sam. כרשעים יצא רשע (פסוק י״ד) והי׳ ה׳ לדין und כי אתה גמלתני הטובה ואני גמלתיך הרעה (י״ח) und ושפט (טז) finden in unserem וישיבו עלי רעה תחת טובה (V. 5) und בהשפטו יצא רשע (V. 7) so offenkundige Analogieen, daß wir kaum noch zweifeln können, daß das dort im Buche Samuel mitgeteilte Ereignis auch für unsern Psalm den Grundton bilde, daß ferner hier wie dort der Edomite Doeg דואג האדומי, dem ja auch im Talmud der Anteil am jenseitigen Leben abgesprochen wird, der angeklagte und vom Glühzorn Davids getroffene רשע sei, und daß endlich der durch schonende Verschwiegenheit verhüllte Ungenannte kein anderer sei als Saul, der König Israels, selbst.

Wir kennen ja dieses die innern Seelenvorgänge unseres Sängers so bezeichnende Verschweigen des Namens der Hauptperson der auf ihn, den von Weh ergriffenen Sänger, einstürmenden Ereignisse von früher her. In Psalm 3, das die Aufschrift trägt: בברחו מפני אבשלום בנו kommt gleichwohl im ganzen Kapitel der Name אבשלום, oder eine Bezeichnung, die den — Ungenannten verraten würde, nicht, vor. Nur die Feinde, deren Zahl so groß, und deren Einfluß auf den schlecht beratenen Sohn so verderblich: ה׳ מה רבו צרי, nur sie werden angeklagt und gegen sie richtet sich der Zorn des unglücklichen, aber noch immer gegen den Sohn liebeerfüllten Vaters.

Nun, in unserem Psalme, der die auf die Seele Davids einwirkenden Reflexionen, „zur Zeit, als er vor Saul in die Höhle floh" — בברחו מפני שאול במערה" — enthält, ist es naturgemäß Saul, wie es dort (Ps. 3) Absalon ist, der dem sein eigenes Los betrachtenden und beklagenden David im Mittelpunkte des ihn schwer treffenden Geschickes steht. Doch David nennt seinen Verfolger Saul nicht, wie er dort seinen Verfolger Absalon nicht nennt. Er fühlt sich trotz alledem als Sohn dieses Saul, wie er sich dort als Vater dieses Absalon fühlt.

Genannt, oder doch unverkennbar bezeichnet werden wie dort (Ps. 3) die vielen Widersacher מה רבו צרי, so hier die die Wohlfahrt des Volkes, die Sicherheit des Thrones und das Lebensglück Davids

[1]) למה תשמע למה תקבל עלי לשון הרע של דואג (רש״י שם).

unterwühlenden Volksverderber, jene „Politiker," die kein sittliches Gebot kennend und von der Sucht nach einer selbstischen, glänzenden Rolle getrieben, der Lüge und der Gewalttätigkeit dienen, jene feilen Sklavennaturen, die den König zum gekrönten Sklaven ihrer Wünsche machen. Diese waren im Volke zahlreich vorhanden, und sie hatten ihren Mann, ihren דואג האדומי gefunden, den sie auf den Schild ihrer Partei gehoben, damit er hoch stehe und als Berater des Königs diesen schwachen, von Gott heimgesuchten König beherrsche und zu all den gegen David gerichteten wütigen Verfolgungsakten verleite. —

So ist es zu verstehen, wenn David klagt:

„Statt meiner Liebe befehden sie mich, und ich bin ganz Gebet" (V. 4) תחת אהבתי ישטנוני ואני תפלה und wenn er weiter klagt: „Und sie legen mir (an der entscheidenden Stelle) gegen mich Böses für Gutes an und Haß für meine Liebe." (V. 5). וישימו עלי רעה תחת טובה ושנאה תחת אהבתי. „Ihm einen Bösewicht als Vorsehung überzuordnen und einen hindernden Verderber, daß er ihm zur Rechten stehe" (V. 6). הפקד עליו רשע ושטן יעמד על ימינו.

Indem sie, die Lügner und Verleumder, ihm, dem König Saul, einen Doeg zum Vormund geben, sichern sie sich den Mund, der an hoher Stelle ihr Lügenwort spricht, und den Mann, der ihre gegen mich gerichteten Ziele fördert.

Und gegen diesen Mann, diesen רשע, den sein böser Anhang über den König gesetzt, und der dem König als Hinderer jeder edelmütigen, gottgefälligen Handlung zur Seite stand, gegen diesen Doeg und sein Geheimregiment richtet nun David die Blitze seines gerechten Zornes. Er wünscht dem bösen Berater und Anwalt, daß er selbst als verurteilter Bösewicht aus dem Gerichte hervorgehe, daß der höchste Richter über ihn halten wird, daß sein Gebet als Sünde angerechnet werde, so wie er dem in Gebet aufgehenden Opfer seiner Feindschaft die Liebe als Haß angerechnet.

Die hohe Stellung und das Amt, das Doeg dem ränkevollen Treiben seiner Partei verdankt — הפקד עליו — möge ein anderer ihm entreißen פקדתו יקח אחר und alles, was sonst Menschen beglücken, versöhnen, trösten und unsterblich machen kann, möge ihm entzogen und ins Gegenteil verkehrt werden!

Es ist aus dem Bisherigen ersichtlich, daß dieser V. 6: הפקד עליו רשע einen Wendepunkt bilde im ganzen Psalm, und

daß es bei der Feststellung der Tendenz dieses Psalmes sehr darauf ankomme, welche Bedeutung wir diesem הפקד עליו beilegen.

Wir glaubten dieses הפקד als den Infinitiv der Hifilform auffassen zu sollen, weil sich in dieser etymologisch gerechtfertigten Weise der ganze Zusammenhang der vorhergehenden und nachfolgenden Verse mit einander in einem viel klarern Lichte zeigt, als dies bei der gewöhnlichen Auffassung des Wortes הפקד als Imperativum der Fall ist, und weil in dieser Weise der mächtige Einfluß gewahrt erscheint, den die in I. Sam. 24 gegebene Situation auf unsern auf diese Situation zurückgreifenden Psalm ausgeübt haben muß. Bei der Einzelbehandlung der Psalmverse wird diese unsere Auffassung in noch manchem sonst schwer verständlichen Worte ihre Stütze finden.

Hier haben wir von der grammatischen Einzelerklärung nur so viel vorweg genommen, als uns zur Allgemeinbetrachtung des Psalmes von wichtigem Interesse zu sein schien. —

Im weitern Verlaufe unseres Psalmes dehnt sich der Fluch wie eine öde Wüste vor unserem bangen, oft entsetzten Blicke. An einigen Stellen jedoch, wie in den Versen 16, 17, 18, tauchen Oasen auf, an denen sich das Auge weidet. Diese Stellen zeigen, wie sehr dem so fürchterliche Flüche schleudernden Psalmisten das Fluchen und Verwünschen — verwerflich und als des sittlich gehobenen Menschen unwürdig erschien. Der fromme König nahm nur dort das Fluchwort in den Mund, wo ihm das Gebet auf den Lippen in Fluch und die Liebe im Herzen in Haß verkehrt wurde. „ואני תפלה" bleibt der Grundzug auch des fluchenden Sängers. — Den Gegnern, die von Gott ihres Wirkens Lohn empfangen, stellt sich David, um die Gnade Gottes bittend, gegenüber.

Dieser Bittende erscheint uns von V. 21 an in einer so überaus großen Bescheidenheit und Demut, daß wir davon tief ergriffen werden und uns fragen: Ist das derselbe Mann, der im Vorhergegangenen so scharfe, vernichtende Worte des Grolles und der Bitternis gefunden hat?

Und merkwürdig! Dieser im Staube liegende, vom Fasten entkräftete, sich in einen Schatten seiner selbst verflüchtigende, geächtete David blieb sich dennoch seiner Aufgabe und der Bedeutung der ihm zuteil gewordenen Berufung durch Gott bewußt. Er

blieb dessen eingedenk, daß die Rettung seiner Person die Rettung einer großen Sache, der Sache Gottes bedeute, die nicht zur Erde fallen dürfe. Dies geht für jeden, der in den Geist unserer heiligen Sprache einzudringen versteht, aus der einer feierlichen Proklamation gleichkommenden Verkündigung in V. 27 deutlich hervor. —

„וידעו כי ידך זאת אתה ה' עשיתה!"

„Und erkennen müssen sie, daß Deine Hand dies, Du, Gott, hast die Sache vollbracht!"

Dies sagt mehr, als, daß ein armer Flüchtling seinen Häschern entkommen und sein Leben retten konnte. Dies besagt, daß die Sache dieses Flüchtlings eine Gottessache sei, und daß dieses Leben der Zukunft Israels angehöre, die Gott bedachte, als Er Seinen Diener, den Sohn Jischai's, zum König salben ließ.

Wenn wir nun noch den Schluß unseres Psalmes: להושיע. והיה ה' לדין ושפט ביני וביניך in I. Sam. 24, 16 zusammenhalten und das „alte Gleichnis": מרשעים יצא רשע וידי לא תהיה בך (das. 14), das auf die Umgebung des Königs Saul und in erster Linie auf דואג abzielt, mit unserem הפקד עליו רשע inhaltlich verbinden, so wird es uns immer klarer, daß in diesem „über mich" und „über ihn" = עלי — עליו das Merkwort eines zwischen David und Saul sich abspielenden Duells liegt. Nur, daß dieses Merkwort nicht lautet: König, dich fordert ein König! sondern: König, dich bemitleidet ein König! —

Daß aber die in diesem Königsduell zwischen dem Verfolgten und dem Verfolger so wirksam zur Geltung kommenden Momente auch in dem nun Jahrtausende währenden Zweikampfe zwischen dem verfolgten Volke Israel und seinen Verfolgern zu erkennen seien, wird jeder einsehen, dem die Verfolgungsgeschichte Israels und die treibenden Faktoren in derselben kein Geheimnis geblieben, und der gewohnt ist im Lebenslaufe unseres Königs David die Grundlinien der spätern und spätesten Entwicklung unseres Volkslebens zu suchen und zu finden. —

Einzelnes:

1) למנצח Der hiermit angestimmte Psalm greift ins volle Leben, in das Leben des Sängers selbst, das so viel von erduldeter Menschentücke und von empfangener Gottesgnade zu erzählen weiß. Die Wahrheit und Lebendigkeit des Liedes erfordert es, daß meine

Person in den Vordergrund trete. Doch soll's ein Loblied sein, das nicht mich, sondern Dich, mein Gott, singt und erhebt, denn Du bist der Gott meines Lobliedes, אלקי תהלתי. Darum אל תחרש schweige nicht und laß das Liedeswort mir nicht versagen!

2—5) כי - וישימו Ich bedarf so dringend dieses Wortes, um es dem Lügenworte entgegenzusetzen, das im Munde eines zu Lug und Trug berufenen, gegen mich bestellten רשע an gefährlichem Orte so mächtig wirkt. כי פי רשע . . . עלי פתחו heißt mehr, als: sie lügen. Es bedeutet: sie haben dafür gesorgt, daß der רשע am geeignetsten Orte seinen Lügenmund öffnen könne, und daß er gehört werde, daß er das Ohr des Königs habe. Als Mittel hierzu bedienten sie sich der Heuchelei, des mich täuschenden freundschaftlichen Verkehres mit mir דברו אתי לשון שקר. Die Bezeichnung אתי weist auf diese Intimität hin.

Während sie mir intime Freundschaft vorlogen und mein innerstes Fühlen und Empfinden zu erlauschen suchten, umgaben sie mich von außen mit den Worten und Schergen ihres Hasses: ודברי שנאה סבבוני. — Sie, die betrügerischen Freunde, haßten mich, den vertrauenden, liebenden Freund, תחת אהבתי ישטנוני und was meine Seele als ihr Geheimnis in ein zum Himmel emporsteigendes Gebet hineinlegte, das erlauschten und verrieten sie als ein staatsgefährliches Geheimnis. Sie zogen mich, den Betenden, und mein reines Gebet vom Himmel zur Erde nieder in den Pfuhl ihrer gemeinen, gehässigen Gesinnung — ואני תפלה!

Und sie taten mehr als dies. Sie befehdeten mich nicht nur persönlich vermöge ihres gemeinen aus Neid und Scheelsucht erwachsenen Hasses, ישטנוני, sie wußten auch an maßgebender Stelle mein Tun und Lassen als bitterböse darzulegen und alles, was ich für die Ehre meines Gottes und zum Wohle meines Volkes verdienstlich Gutes tat, in ein böses, mit agitatorischem Hintergedanken unternommenes, königsfeindliches Handeln zu verkehren, sodaß das Gute als Böses auf mir lasten, und meine Liebe mir den Vorwurf des Hasses eintragen mußte: וישימו עלי רעה תחת טובה ושנאה תחת אהבתי.

6) הפקד All dies konnte geschehen „indem man über ihn setzte einen Gottlosen, und einen Hinderer, daß Er zu seiner Rechten stehe."

הפקד in der Bedeutung als Infinitivum der הפעיל-Form = walten zu lassen, als Verwalter einzusetzen, hat diese Bedeutung auch ohne vorgesetzte Hilfsbuchstaben (בבל"מ) wie beispielsweise in Jer. 9,24: השכל ויודע אותי. —

Daß wir mit vielem Rechte „עליו" auf König Saul beziehen dürfen, ist bereits oben unter „Allgemeines" dargetan. „Er", dieser König war es ja, dem der so arg verleumdete und so bitter verfolgte David in der Höhle zu Engedi das Leben gerettet, dem er, der als Todfeind des Königs Hingestellte, den Zipfel vom Mantel abgeschnitten und diesen vor Augen gehalten, um ihm zu zeigen, wie arg und böse er von seinem ersten Ratgeber beraten und belogen sei. Und König Saul hatte unter Tränen sein Unrecht gestanden, hatte David seinen geliebten „Sohn" genannt, um ihn dann von neuem zu hassen und zu verfolgen. „Er", dieser König Saul, der zur Zeit des Ereignisses, das unserem Psalm als Hintergrund dient, das Denken und Fühlen Davids ausgefüllt, „Er" ist's, an den David in diesem Psalm unausgesetzt denkt, und wenn David zartsinnig „עליו" sagt, so ist „Er" gemeint. —

7) בהשפטו Möge dieser Böse, der als oberster Rat des Königs mir ein שטן, ein Ankläger ist, selbst gerichtet werden und als רשע aus dem Gerichte hervorgehen, und sein Gebet sei seine Sünde.

8) יהיו Es leuchtet ein, daß dieses פקדתו im Verse mit „הפקד" in V. 6 korrespondiert. Die hohe Rangstellung, die ihm, nämlich Doeg, durch die Stärke seines Anhangs und die Schwäche des Königs verliehen worden, möge ihm nur für kurze Lebenstage verbleiben und durch einen andern entrissen werden. Auch diese Korrespondenz spricht für unsere Auffassung des V. 6.

9—20) יהיו - זאת Schauer erregende Flüche ertönen aus dieser finstern Reihe von Versen. Vor der Person des gesalbten Königs Saul hat sich der Psalmist einen Damm gesetzt mit der Aufschrift: „אל תשחת, „vertilge nicht". Desto reißender ergießt sich die Zornesflut über den Königsverderber Doeg. Hier hat sich der Psalmist ein anderes Leitwort gewählt, und das lautet: יהי אחריתו להכרית בדור אחר ימח שמם (V. 13) Vernichtung bis zu Ende! Zertrümmerte Paläste, und aus diesen heraus irrende Waisen (V. 10) und eine dem Wucherer preisgegebene Witwe (V. 11), und keiner, der dem lieblosen Manne Liebe bewahrt und seiner bösen Brut Erbarmen zuwendet (V. 12). Von der Erde hinweggetilgt sei das Andenken

der ganzen Sippschaft (V. 13); hatte er, der Böse, ja kein Gedenken für Liebestat und nur blutige Verfolgung für den armen, elenden, herzenskranken, zum Sterben wunden Mann! (V. 16).

Mit diesem איש עני ואביון ונכאה לבב למותת ist nicht das typische Bild eines Unglücklichen gezeichnet, sondern ein Mann, in dem der Schmerz lebendig ist, lebensvoll hingestellt, und dieser Mann ist — David. Und wer ist das arme, so oft gehetzte todeswunde Volk?

ויאהב קללה Er liebte den Fluch. So kam er an ihn heran. Den Fluch liebt, wer selbst fluchwürdig ist und seiner Natur nach vom Segen gemieden werden muß. In V. 18 und 19 wird die Entwicklung einer solchen Natur im kurzen Umrisse gezeichnet. Den Grundzug eines solchen dem Fluchen mit der Leidenschaft der Liebe fröhnenden Mannes bildet die aus Neid und Mißgunst erzeugte Gier nach dem Falle und dem Unglück des Gehaßten. Dem innerlich verrohten Manne ist es Bedürfnis über Andere, über die Besten und Edelsten mit seinem Fluche herzufallen. Der Fluch ist dem Manne der rohen Leidenschaft notwendig wie dem Nackten das Hemd, die Blöße zu bedecken — וילבש קללה כמדו. Der Fluch dient ihm dazu, an dem Gehaßten sein Mütchen zu kühlen und den inneren Wutschmerz zu lindern. „Der Fluch dringt wie Wasser in sein Inneres und wie Öl in seine Gebeine" (V. 18). Diese Fluchausbrüche, in denen sich die Wut des haßerfüllten Mannes Luft macht, werden dann mit teuflischer Kunst zur Sprache einer fein politisch und edel sein sollenden Entrüstung über die Fehler und Verbrechen des Gehaßten erhoben. Die notdürftig bekleidete Roheit wird salonfähig gemacht. Der Mann mit dem Öl an seinen ekelhaften Gebresten hüllt sich in sein Staatskleid und umgürtet sich wie ein Held und erscheint als ein Heros, den der Wahn des Volkes und die Schwäche des Königs mit dem fluchumwobenen Kleide bekleiden. Mag er der Priester des Fluches bleiben und beständig קללה als Gürtel am Leibe tragen! (V. 19.) ולמזח תמיד יחגרה. —

20) זאת So ist das Wirken und dies das Erwirkte meiner Hinderer von Gott und der von meiner Seele Böses Redenden. Nach dem zu den Vv. 18—19 Bemerkten enthalten diese Verse nicht bloß die gegen den Fluch verbreitenden und fluchwürdigen Mann erhobene Anklage, sondern auch den psychologischen Hinweis auf die

Entwicklung dieses Mannes aus innerem Triebe heraus zu dem Charakter, den der Fluch umgibt und der Fluch trifft. — Diese Entwicklung nun, dieses Sichherausarbeiten des Mannes zu dem, was er geworden, aus den rohen Trieben, die unter dem Firnis der Staatspolitik und im Kleide des hohen Beamten nicht feiner und besser geworden, dies ist פעלת שטני, das Erwirkte, Erarbeitete meiner Hasser. Gott hat den Trieben der Leidenschaft und der Gier in diesen Sklaven ihrer Leidenschaft Raum und Gelegenheit gegeben zur verderblichen Entfaltung, weil es dem Menschen selbst überlassen sein soll, in der Selbstzucht die Triebe zur Selbstsucht zu meistern und sich vom Sklaven zum Herrn seiner Leidenschaften zu erheben. Die פעולה, die im Innern meiner Feinde, Böses zeugend und wirkend, gezeitigt wird, läßt Gott geschehen, und was sich die שטנים für das in die Welt gesetzte Verderben und dem Unschuldigen zugefügte Böse als Lohn und Folge der Bösen Tat erwirken, das geht wieder von Gott aus, denn Er יתי läßt die böse Tat reifen und vergilt sie dem Täter. Die פעלת שטני ist darum in doppelter Beziehung מאת ה׳ zu nennen.

21) ואתה Wie mit פעלת שטני das ganze innere Werden der Hasser gekennzeichnet werden sollte, so ist in עשה אתי למען שמך die Bitte enthalten, Gott möge ihm, dem Gehaßten und Verratenen, zur Seite stehen, nicht nur dem Feindesangriff gegenüber — dies ist mit הצילני ausgesprochen — sondern auch beim schweren Werke der Selbstüberwindung und Selbsterziehung. Daher ist auch nicht עמי sondern אתי gewählt. — Sie, die Feinde, sind die Feinde meines Seelenlebens, sie sind דוברים רע על נפשי, nun so hilf Du mir ה׳, wenn ich aus allen Kräften, die Du mir verliehen, und nach Deinem mir vorleuchtenden Gesetze an der Veredlung und Erhebung meiner Seele arbeite.

22) כי Denn ich fühle es, meine Kraft reicht für diese Arbeit nicht aus. Ich bin nicht nur äußerlich arm und elend, auch das Herz in mir ist — getötet und es fehlt ihm die Lebenskraft, wenn Du ה׳, sie nicht weckst und zu Deinem Dienste lebendig erhältst: ולבי חלל בקרבי!

27) וידעו Daß mit diesem אתה ה׳ עשיתה mehr als die augenblickliche Errettung aus Feindeshand gemeint sei, daß hiermit vielmehr die Berufung Davids, seine Erwählung und Salbung als

die von allen anzuerkennende Gottestat hingestellt werden soll, ist bereits oben (unter „Allgemeines") bemerkt worden. —

28) יקללו Wenn ich, so spricht David, gegen den Feind meines Volkes, der mir ein böser Hasser ist, Worte des Fluches ausgestoßen, so gehörte dies mit zu meiner Wehr gegen diesen Feind, und ich machte mich zum Organ des göttlichen, in der Thora verzeichneten Eidbündnisses, das in seiner תוכחה die dem Feinde Gottes und seines Volkes angedrohten Strafen enthält.[1]) Wenn aber sie, die Feinde, fluchen, so tun sie es aus sich und ihrem bösen Herzen heraus יקללו המה — und dieses „המה" ist bedeutsam. — Nun, so mögen sie es tun, mögen sie im Strome des Fluches den Ursprung enthüllen, aus dem er fließt. Du, ה', wirst segnen! Jenen, die sich gegen den Willen Gottes erheben, die Schande, und Deinem Diener die Freude! קמו ויבשו ועבדך ישמח

29) ילבשו Unter מעיל ist speziell das Kleid zu verstehen, das den Menschen ganz einhüllt. Zu diesem Kleide werde ihnen ihre Schande.

30) אודה Der Dank, der mich so ganz erfüllt, muß nach Worten suchen, die dem ungemein starken Dankgefühl auch ungemein wirksamen Ausdruck geben, אודה ה' מאד בפי, denn der Gottesruhm soll in der großen Öffentlichkeit vernehmbar sein: ובתוך רבים אהללנו!

31) כי Wer diese Seelenrichter, שפטי נפשי, sind und wie dies Seelengericht an das in I. Sam. 24 von David angerufene Gottesgericht erinnert, ist bereits oben unter „Allgemeines" gezeigt worden. —

Kap. 110.

Allgemeines:

Abgesehen von der agadischen Auslegung (דרוש) dieses Psalmes, die auf die Geschichte Abrahams und seiner Kämpfe hinweist und der wir auf dem Wege des פשט nicht folgen können, sind es zwei von alten und neuen Erklärern erwähnte Auffassungen, die, wenn sie auch hypothetischer Natur sind, unsere Beachtung verdienen. Indem wir hier beide anführen und die eine oder die andere aus dem Wortsinn des Psalmes und seinem Zusammenhang mit den

---

[1]) Vgl. I. Sam. 26, 19: ואם בני האדם ארורים הם לפני ה' כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבד אלהים אחרים:

vorausgegangen Psalmen heraus zu begründen versuchen, begeben wir uns des Rechtes, zwischen beiden eine Entscheidung zu treffen. Vielleicht gelingt es uns im Lichte der beiden Erklärungen in den dunklen Inhalt dieses Psalmes eine klare Einsicht zu gewinnen. Klarheit muß uns aber hier doppelt willkommen sein, weil, wie bekannt, die Christologie es nicht versäumt hat, im Dunkel dieses Psalmes ihr Gebilde zu gestalten und mit einem Glorienscheine zu umgeben. —

Nach Raschi[1]) ist der Psalm von David gesungen. לאדני bedeutet: „in Angelegenheit meines Herrn", nämlich des Königs Saul, der mich verfolgt. Im weitern Verlaufe des Kapitels wird David ermutigt auf die ihm sicher zuteil werdende Hilfe Gottes, „auf die Rechte Gottes zu harren", שב לימיני, und ihm Sieg und von Zion ausgehende Herrlichkeit verheißen.

Nach Kimchi und den meisten ältern und neuern Interpreten ist der Psalm eine König David dargebrachte Huldigung. Diese knüpft speziell an den von Joab und dessen Bruder Abischai erfochtenen Sieg vor der Hauptstadt der Ammoniter, Rabbath, an. David war von seinem Volke beschworen worden, diesmal dem Kampfe fern und in Jerusholajim, seinem Königssitze, zu bleiben. (II. Sam. 21, 17; 11, 1; 12, 26—31.)[2]) Dies tat David. Er blieb in seinem Hause in Jerusholajim, das dem Gotteszelte zur rechten Hand gestanden haben, und worauf sich möglicher Weise das שב לימיני beziehen soll. Das Volksheer bewährte in glänzender Weise seine Tapferkeit und Königstreue und wird dafür in diesem Psalm mitgefeiert.

Nach allen Auffassungen enthält der Schluß des Psalmes eine Schau in die Zukunft des davidischen Königshauses, das sich einst unter Chiskia und wieder einst, in der messianischen Zeit, auf blutgetränktem Felde wieder aufbauen und auf seiner hohen Zinne die Fahne der Weltversöhnung tragen wird. —

Rufen wir uns in unsere Erinnerung zurück, daß Ps. 108 im Wesentlichen, der Natur des משנה תהלים, gerecht werdend, die in Ps. 57 und Ps. 60 besungenen Geschichtsereignisse, nämlich die Flucht Davids in die Höhle Engedi und sein edelmütiges Verhalten

[1]) In seiner zweiten mit ענין אחר יש לפרש המזמור הזה בדוד, überschriebenen Erklärung z. St.

[2]) Bezüglich der hier gegebenen, die Reihenfolge der Kapitel nicht einhaltenden Belegstellen vgl. Raschi zu II. Sam. 21, 19.

Saul gegenüber einerseits, und anderseits die Kämpfe und Siege Joabs um Aram-Zowa und vor Rabbath wieder aufgenommen, ja mit denselben Worten wie in Ps. 57 und Ps. 60 aufgenommen hat.

Erinnern wir uns ferner dessen, daß wir im Ps. 109 den Ausbau des im ersten Teile des ihm vorhergegangenen Ps. 108 auf „die Flucht in die Höhle" bezüglichen Gedankens und ein Correlat des in dieser Höhle zur Geltung gekommenen davidischen Merkwortes „אל תשחת" nachweisen konnten. Wenn wir uns diesen logischen Zusammenhang der beiden Psalmen 108 und 109 vergegenwärtigen, können wir es nur natürlich finden, daß nun unser Psalm 110, diesen Gedankenausbau ergänzend, den zweiten Teil des Ps. 108, die Verherrlichung des Sieges vor Rabbath bespricht, indem er ihn ה' zueiguet, Ihm, dem Erlöser und Befreier Israels, des Volkes tausendjähriger Kämpfe und — ewiger Wahrheit. —

Ebenso natiirlich können wir es auch finden, wenn der erste Vers im Psalm das Ereignis ברחו מפני שאול במערה nochmals kurz berührt und der Psalmist sodann mit מטה עזך ישלח ה' מציון zum zweiten Ereignis vor Rabbath übergeht, wo, während der König selbst in der Zionsburg weilte, die Scharen Israels, Jung und Alt, für ihren Gott und ihren König kämpften עמך נדבות. — Auf diese Weise können die Auffassungen Raschis und Kimchis in schöner Vereinigung zur Geltung kommen.

Schon jetzt möchten wir uns folgende eigentlich zu den „Einzelheiten" der Psalmerklärung gehörige Vermutung gestatten:

Wenn wir — mit Raschi — unter אדני den König Saul zu verstehen, und „לאדני" (V. 1) mit „betreffs meines Herrn" zu übersetzen haben, so liegt es für uns nahe, daß mit ימיני ebenfalls Saul, aus dem Stamme בנימין gemeint sei. „שב לימיני" (V. 1) würde also bedeuten: „Harre aus dem Benjaniiten!" Man wird gestehen, daß dieser als נאם ה', als Gottesspruch gekennzeichnete Zuruf sehr wohl in die Situation und zu der Gemütsstimmung des sich so heldenhaft überwindenden Flüchtlings in der Höhle Engedi paßt. Harre ihm aus und lege Deine Hand nicht an ihn!

Etymologisch spricht nichts dagegen, daß wir ימיני gleichbedeutend mit בנימיני nehmen.[1]) Eine solche Auffassung hat den großen

[1]) Vgl. II. Sam. 9, 4; 20, 1. Vgl. das Targum z. St. אורך לשאול דמן שבטא דבנימין.

Vorzug, daß wir das Psalmwort davon fern halten, ה' wenn auch nur figürlich eine — zu weit gehende menschliche Körperlichkeit beizulegen und dadurch gewissen der Inkarnationsidee freundlichen Ausdeutungen den Boden entziehen. —

Einzelnes:

1) לדוד Bei den mehrfach auseinandergehenden Meinungen über לאדני, in unserem Verse (S. „Allgemeines") möge es gestattet sein, hier noch einer dieses Wort betreffenden Deutung Raum zu geben, die, wenn nichts anderes, so doch eine geschichtliche Tatsache für sich haben dürfte: Die Könige von Schalem, später Jerusalem, hießen abwechselnd אדני-צדק, wie der in Jos. 10. 1 erwähnte König, und מלכי-צדק, der I. B. M. 14, 18 als der „Priester des höchsten Gottes" und Verehrer unseres Vaters Abraham genannt wird. Schon רמ"בן (das.) stellt die Behauptung auf, daß diese Bezeichnungen nicht die Eigennamen der betreffenden Herrscher, sondern die den Königen von שלם beigelegten Ehrentitel darstellen. Am angeführten Orte wird auch dargetan, daß מלכי-צדק den obersten Grad der Vollkommenheit bezeichne auf der Stufenleiter der Königstugend, deren tiefer liegende Sprosse der אדני-צדק einnimmt. Es ist der Aufstieg vom „Regenten" = אדני zum „Könige" des Rechts und der Stadt, in der das Recht seine Stätte haben soll, צדק ילין בה. — In V. 4 unseres Psalmes wird nun dem Könige David die von Gott beschworene Verheißung: „Du sollst Priester sein für ewig, nach der Weise des מלכי-צדק."

Da liegt die Annahme nicht fern, daß mit אדני in V. 1 die Unterstufe bezeichnet ist, die vom Regenten zum König, vom אדני-צדק zum מלכי-צדק emporführt. Diese Steigerung der Königswürde mit den ihr entsprechenden Bezeichnungen hatte sich aus uralten Zeiten im Lande typisch eingelebt, und da braucht es nicht Wunder zu nehmen, wenn der dem Könige David huldigende Sänger oder David selbst, indem er die bis zur Vollendung steigende Hoheit der Königswürde zeichnen will, sich dabei des Terminus: אדני-מלכי צדק bedient, und daß er, die Verbindung der beiden Begriffe im Auge behaltend, das Wort צדק, nur an das Ende des ihm zu einer Einheit werdenden Vorstellungsbegriffes setzt. — Überdies mag gerade לאדני, ohne das ergänzende צדק, gewählt sein, damit der Doppelsinn entstehe, der den poetischen Reiz des Psalmes erhöht. —

2) מטה Das dir von Zion aus verliehene Szepter der Macht läßt dich nicht nur über deine Feinde siegen; es gibt dir Herrschergewalt und Mut mitten unter deinen Feinden רדה בקרב איביך. —

3) עמך Dieses dein Volk, das am Tage deiner sieghaften Machtentfaltung in freier Hingebung und in heiliger Würde sich als dein treues Volk bewährt, es war ja dein von Anfang an, denn seine Größe und seine Wohlfahrt schwebten dir in deiner frühen Kindheit schon als das vor, was du als Mann und als König, was du vor allem als der erkorene Diener Gottes zu erstreben habest. Vom Mutterschoße, von des Morgens Frühe an war dir dieses Volk mit der Erinnerung aus seiner Vergangenheit und der Hoffnung in die Zukunft der Tautropfen, der des Knaben Haupt betaut, die Taufrische, die die Jugendblüte so zauberisch schön macht. Das war dir der Volksgedanke Israels, für dessen Ehre als Gottesvolk, du, der Hirtenknabe, gegen den Riesen auszogst und siegtest! מרחם משחר לך טל ילדתך. Wir haben demnach zu „לך" „עמך" als Subjekt zu nehmen. Dies dir so ergebene Volk schwebte dir ja von frühester Jugend in seiner Größe vor, es war dir Tau auf die Blüte deiner Tage! Die große Idee Israels hat deine Jugendknospe mit ihrem Geistestau getränkt, bis sie sich der Sonne öffnete![1])

4) נשבע Gott nimmt seinen Schwur nicht zurück, auch nicht, wenn menschliche Verfehlung die Zeit seiner Erfüllung in die Ferne rückt. Gottes Schwur reicht in die Fernen der Ewigkeit. Du sollst das Ideal eines Königs der Gerechtigkeit sein, und dadurch ein Priester des Rechts und der Liebe für die Menschheit werden. אתה כהן לעולם על דברתי מלכי צדק.[2])

Im Sinne des zu V. 1 Bemerkten würde dieses על דברתי an das נאם ה' (V. 1) anknüpfen und sagen: gemäß meinem

---

[1]) Und hier, gerade an dieser so wundervollen Stelle hat die Bibelkritik die ihr sonst so willig zu Gebote stehende — Phantasie verlassen, sodaß einer ihrer neuesten Priester (Ehrlich) die Stelle als — unmöglich bezeichnet und von abgeschmackter „Zigeunerpoesiie" redet!! Es gibt eben etwas, das man noch leichter lächerlich machen kann, als eine Bibelstelle, nämlich — sich selbst. —

[2]) Wir sind hier der Auffassung des Targum gefolgt, das die Stelle mit בגין זכותא דהויתא מלך זכאי wiedergibt. על דברתי kann auch bedeuten: da ich den Ausspruch getan: ein מלכי-צדק soll es sein!

getanen Ausspruche, daß du nicht nur ein אדני, sondern ein מלכי צדק sein sollest.

5) א׳ על Deiner Rechten bediente sich der Herr, ית׳, am Tage seines Zornes Könige zu zerschmettern. Dein Heldentum steht zweifellos da, auch wenn du diesmal in Jeruscholajim weilst und dein Feldherr die Schlacht schlägt.

6) ידין Nach der bereits angeführten Auffassung, daß dieser Psalm auf den Sieg über עמון und die Eroberung der Hauptstadt רבה hinzielt, folgt unser Psalm hier in den Vv. 5—7 genau den Vorgängen, die sich nach dem Berichte im Buche Samuel II vor und nach diesem Kampfe abgespielt haben.

In II. Sam. 11, 19 heißt es: „Als nun alle diese Könige, Untergebene Hadaresers, sahen, daß sie vor Israel aufs Haupt geschlagen wurden, machten sie mit Israel Frieden, und unterwarfen sich ihnen. Aram fürchtete sich, den Kindern Ammons künftig beizustehen." Und ferner das. 11, 1: „Zum Anbeginn des neuen Jahres, zur Zeit, wann die Könige ins Feld rücken, schickte David den Joab mit seinen Untergebenen und ganz Israel hin, die Kinder Ammons aufzureiben, und sie belagerten die Hauptstadt Rabbah. David selbst blieb in Jeruscholajim." Also alle die dort im Buche Samuel aufgezählten Könige hatte Gott durch das Schwert Davids aufs Haupt geschlagen: א׳ על ימינך מחץ ביום אפו מלכים.

Diese Könige waren aber nur Lehensträger des Königs Hadareser; sie eine Fülle von Leibern, und Hadareser das Haupt dieser „גויות׳, und dieses Haupt wurde durch David zerschmettert.

Und nochmals ging Aram den Söhnen Ammons zu Hilfe (II. Sam. 10) und abermals wurde Aram mitsamt Ammon auf dem Felde um Rabbah und zuletzt in Rabbah selbst zu Boden geschlagen על ארץ רבה. Die Könige, die nur Leiber eines Hauptes, dann das Haupt und dann Rabbah.

7) מנחל Dieser Vers mag dann Bezug haben auf den strategischen Zug Joabs, der der Stadt und Festung Rabbah die Wasserversorgung abschnitt, wie er dies triumphierend dem Könige David sagen läßt: נלחמתי ברבה גם לכדתי את עיר המים (das. 12, 27). Der Belagerte mag nun von Wegbächen und Pfützen trinken, da er so stolz das Haupt erhoben.

Noch in anderer Weise können diese Verse 5—7 auf einen geschichtlichen Vorgang hinweisen. Dieser läge aber in der vom Sänger erschauten Zukunft und hätte nicht David selbst, sondern seinen späten Enkel Chiskia zum Mittelpunkte.

Sanherib, der König von Assyrien, war auch ein solches „Haupt" für „eine Fülle von Leibern". Könige waren, wie er selbst in seiner Sendung an Chiskia sich rühmte, seine Satrapen, und dieses „Haupt" wurde zerschlagen, und sein Heer bedeckte mit seinen Leichen den Erdboden.

Und Sanherib hatte sich gebrüstet: „Ich grabe Quellen auf und trinke das Wasser und trockne mit den Sohlen meiner Füße die Seen der Festungen aus!" (Jes. 37, 25.)

Nun mag er trinken vom Bache auf dem Wege. Der darob so groß getan מנחל בדרך ישתה על כן ירים ראש!

Kap. 111.

Allgemeines.

Die Verse in diesem Kapitel sind Einzelperlen, an der Schnur des Alphabeths gefaßt. Sie stehen in nur losem Zusammenhang miteinander und scheinen den Versuch, in dies mit lautem „Halleluja" hinaus gesungene Loblied eine strenge Gedankenfolge hineinzubringen, abzuwehren. Perlen haben ihren individuellen Eigenwert und geben von diesem nur selten zugunsten einer Gesamtbewertung etwas ab. Zudem ist das Alphabet ein niederhaltendes, ordnendes Richtmaß, das eine aus ausgeglichenen Konflikten der Größen und Farben entstehende Harmonie des Ganzen nur schwer aufkommen läßt.

Dennoch scheint es uns, daß an der Tonleiter unseres Psalmes eine Stufenfolge und in seinem Inhalte ein Fortgang in aufsteigender Linie wahrzunehmen ist. Wir möchten folgendermaßen einteilen:

V. 1: Einleitung.

V. 2—4: Die Weltschöpfung in Hinsicht auf die Zweckdienlichkeit der geschaffenen Wesen und auf die würdevolle, gerechte und gnadenreiche Fürsorge Gottes, die in ihrer Wechselwirkung von Kraft und Stoff und in ihrem Gesamtwirken zur Erscheinung kommen.

V. 5: Die dem Menschengeschlechte als dem Träger der göttlichen Sittlichkeitsidee besonders zugewandte göttliche Fürsorge.

V. 6—9: Die dem Gottesvolke gewordene Offenbarung des göttlichen Willens, wie er sich in der Schöpfungsordnung, in der Verteilung der Erdengüter und in der Gesetzesverkündung kund gegeben, und die Befreiung dieses Volkes, das zum sittlich freien Bewahrer des Bundes und zur Verherrlichung des Namens seines Gottes berufen ist. —

V. 10: Zusammenfassen der im Vorausgegangenen gegebenen Gottes- und Weltanschauung, die in Einklang gebrachte Geistes- und Herzenstätigkeit, die eine solche Anschauung bedingt und aus der das Loblied Gottes heraustönt. —

Einzelnes:

1) הללויה Aus dem vertrauensinnigen Einverständnisse der Männer, die das Rechte redlich wollen, wächst die Gemeinschaft heraus. Die עדה soll nur die Ziele sichern und mit vereinten Kräften anstreben, auf die die ישרים im trauten Kreise und im geheimen Herzensverlangen sich geeinigt haben.

Es heißt nicht ובעדה, damit die Gemeinde nicht als eine neben den ישרים bestehende Sonderinstitution, sondern als ihr Gesamtbegriff erscheine. Das ב von בסוד bezieht sich auf ישרים und עדה zugleich (Vgl. רד״ק z. St.) und zeigt damit, daß den einzelnen ישרים und der gesamten עדה dasselbe Geheimnis innewohne. Diese Einmütigkeit im Rate findet nur da ihren Platz, wo das ganze Herz mit seinem Wünschen und Verlangen vom Gottesgedanken und vom Danke gegen Gott erfüllt ist. אודה ה׳ בכל לבב ist Bedingung für בסוד ישרים ועדה.

2) גדלים So groß die Werke Gottes sind, so zweckdienlich bis ins einzelnste sind sie eingerichtet; sie sind gefördert für alle ihre stofflichen Entwicklungszwecke דרושים לכל חפציהם.

3) הוד Die von Gott geschaffene Natur, in jedem einzelnen Wesensgebilde so sehr dem Nutzen dienend, zeigt als Ganzes, als Großes nach Plan und zu weit gehenden Zielen angelegtes Gotteswerk „פעלו״, daß ihr der Stempel der Hoheit und Würde הוד והדר aufgedrückt und die Sittlichkeit zum Gebote gemacht sei וצדקתו עומדת לעד.[1]) —

[1]) Über das Verhältnis der מעשי ה׳ zu פעלו vgl. unsere Bemerkung zu Psalm 104, 23.

4) זכר Das lebendige Wiſſen und auch das daſeinerhaltende Gedächtnis der Schöpfung wohnt im Menſchengeſchlecht. Gott hat die Wunder der Natur nicht nur geſchaffen, ſondern ihnen auch ein Fortleben im Gedenken, eine Spur des Bleibens geſichert. Er ית' hat Sein Volk nicht nur mit dem mächtigen Zuge ſittlicher Reinheit ausgeſtattet, ſondern auch den Menſchen in dieſe Welt hineingeſtellt, damit er dieſen Zug empfinde, ſich ſeiner bewußt werde und im Gotteswirken den ewigen Schöpfer als gnadenreich erbarmungsvoll erkenne. זכר עשה לנפלאותיו חנון ורחום ה'!

5) טרף Die Natur iſt die Nährquelle des irdiſchen Menſchen, und ſie iſt die Quelle der Reinheit dem ſittlich gehobenen Gottesfürchtigen. טרף נתן ליראיו. — Gott hat zwiſchen Stoff und Geiſt einen Bund geſchloſſen, und gottesfürchtige Menſchen ſind die Bundesträger: יזכר לעולם בריתו!

6) כח Gott gab ſeinem Volke die Schöpfungsurkunde in die Hand, damit ſie ihm als Legitimation ſeines nationalen Beſitzſtandes diene.[1])

7) מעשי Wahrheit und Recht ſind die Grundlagen der aus der Gotteshand hervorgegangenen Schöpfungswerke. Die dem Menſchen und vorzüglich Iſrael erteilten Weiſungen der תורה, entſprechen treu dieſer Grundlage נאמנים כל פקודיו. —

8) סמוכים Dieſe Weiſungen wollten und wollen nicht einem durch momentane Zeitaufgaben hervorgerufenen Bedürfniſſe Rechnung tragen; ſie ſind nicht Diktate des Zeitgeiſtes und der zeitweilig geltenden Anſchauungen von Recht und Wahrheit. Die תורה hat bei ihren Weiſungen die Ewigkeit im Auge, ſie iſt über jeden Wechſel der Zeiten und Meinungen erhaben und ſtützt ſich auf das, was fort und fort für ewig wahr bleiben muß: סמוכים לעד לעולם, und darum ſind dieſe Weiſungen nach der Richtſchnur der abſoluten Wahrheit gemacht und müſſen für jeden Geradſinnigen gerade bleiben: עשוים באמת וישר!

9) פדות Frei ſollte Iſrael ſein, und ſo in den Bund eintreten, deſſen Satzungen der Gott der Freiheit mit Flammenſchrift geſchrieben. Von Uranbeginn waren die Präliminarien des auf ſittlicher Grundlage ruhenden Bündniſſes zwiſchen Himmel und

[1]) Vgl. die im Namen des Midraſch gemachte Bemerkung Raſchis zu I. B. M. 1, 1.

Erde in Zeichen und Denkmal niedergelegt. Die Wolken am Himmel trugen das Zeichen im Regenbogen. Abraham trug das Zeichen der Gottangehörigkeit am Leibe. Gott will ewig seines Bundes gedenken זוכר לעולם בריתו (V. 5). Darum sei die Welt, sei die Abrahamsfamilie, aus der Heidenwelt heraustretend, der Bundeszeichen eingedenk — יזכר.

Nachdem jedoch ה' Sein Volk aus der Tyrannei in die Freiheit geführt und zwischen Mizrajim und Israel פדות׳ einen freien Raum geschaffen, in dem der Mensch sich der Menschenwürde bewußt werden, frei atmen und frei das Haupt erheben konnte, da nahm das Thoragesetz das frei gewordene Israel in seinen Dienst. Jetzt wurde der große Gedanke, der das Leben der Vorväter zum Gehorsam gegen Gott und zur Empfänglichkeit für den mehr geahnten als deutlich erkannten göttlichen Willen erzogen hatte, in das Wort der streng gemessenen Satzung gekleidet. Dem זוכר לעולם בריתו folgte nun: צוה לעולם בריתו. — Lag ja in der Göttlichkeit dieser Satzung und in der Betätigung, die sie im Volke Israel finden sollte, die Gewähr für die Heiligkeit und Furchtbarkeit seines Namens! קדוש ונורא שמו!

10) ראשית In der Betätigung der מצות ה' liegt für den Menschen das Mittel sich trotz des unüberbrückbaren Abstandes zwischen Gott und Mensch dennoch seinem Gotte zu nähern. Es ist die Beziehung der Gotteshörigkeit, die ihn Gott näher bringt. Diese Beziehung, die den Sterblichen aus dem Staube erhebt, mildert die „Furchtbarkeit", die als Vorstellung von der göttlichen Allmacht auf des Menschen Denken und Empfinden lastet. Der Begriff נורא׳ wird in יראת ה' umgesetzt. Dies ist das Geheimnis, das den Vätern nicht enthüllt sein konnte — וישמי ה' לא נודעתי להם — und das erst den Kindern in ihrer wunderbaren Geschichtsentwicklung und in der Offenbarung auf dem Berge Sinai aufging. Auf dem Grunde der יראת ה' baute sich die Weisheit, die חכמת התורה auf. Das Furchtbarkeitsgefühl wurde von חכמה, vom geschärften Blicke der Wissenschaft durchdrungen, und so wich der lähmende Eindruck des Furchtbaren vom Menschengeiste, dem Gott die Freiheit und mit ihr zugleich das Gebot gab zu glauben und zu wissen. — Darum muß für alle Zeiten יראת ה' der Anfang der חכמה sein und bleiben. Nur so kann der praktische Menschenverstand mit seiner guten Wirkung einsetzen und das theoretisch

Aufgenommene in einem Tatenleben, wie es Gott gefällt, verwirklichen: שכל טוב לכל עושיהם. — So wird aber bei allem Fortschreiten des Menschengeistes, sei es auf dem Gebiete der תורה oder auf — sogenannten weltlichen Wissensgebieten, Sein Lob, der Ruhmespreis ה׳, dem der Psalm bei seinem Anfange ein Halleluja angestimmt, bestehen bleiben: תהלתו עמדת לעד!

Kap. 112.

Allgemeines:

Auf den ersten Blick sehen wir, daß dieser Psalm an den vorhergegangenen Ps. 111 anknüpft. Mit der rechten Art der יראת ה׳ als dem Ausgangspunkt der חכמה und dem Fundament des werktätigen שכל טוב hat Ps. 111 geschlossen. Mit dem Manne, der ירא את ה׳ ist, beginnt Ps. 112. Hat uns Ps. 111 gezeigt, wie die Erkennungszeichen der Gotteswaltung aus der Beobachtung des Naturlebens heraus sich auf das Geschichtsleben des Menschen übetrugen und wie unter allen Menschen das Volk Israel dazu berufen worden, die von den Vätern gewonnene Erkenntnis im deutlichen Gotteworte und in dem nach Wort und Satzung gestalteten Wirken und Schaffen festzuhalten, so zeigt uns dieser unser Psalm, wie ein solches Wirken und Schaffen, getreu den Bedingungen seines Entstehens rein, wahr und segensreich ist. —

Der Psalmist verfolgt mit psychologisch geschärftem Blicke und der ganzen ihm eigenen Naturtreue die Spuren des Weges, den der Gottesfürchtige wandelt; er läßt unter dem Lichtstrahl von תורה ומצוה das Innenleben des ירא א׳ sich entfalten und weist auf die große Gewähr hin, die ein solches von innen gefestigtes Leben für die sittliche Reinheit des eigenen nachlebenden Geschlechtes und für die Humanitätsziele der mitlebenden Menschengesellschaft bietet.

Der durch die alphabetische Reihenfolge den Versen auferlegte Zwang ist ihrem frei und klar sich gebenden Inhalte, ja auch ihrem logischen Zusammenhange nicht anzumerken. —

Um das vom Psalme dargebotene Bild eines segensreich wirkenden ירא את ה׳ noch eindrucksvoller zu machen ist am Schlusse mit einem einzigen Verse im רשע die Kehrseite gezeichnet und dem Betrachtenden zum Vergleiche vor Augen gehalten. —

Einzelnes:

1) אשרי Vorbedingung all des Guten und Herrlichen, das dem איש ירא את ה' in diesem Psalm verheißen wird, ist, daß er als Mann einen starken Willen habe, und daß sein ganzes Wollen und Begehren uneingeschränkt den Gottesgeboten gelte. Das Leben nach dem Gesetze gehört zu seinem Glücke, ja macht den Hauptteil seines Lebensglückes aus במצותיו חפץ מאד. —

2) גבור Wie im stofflichen, so auch im ideellen Leben ist es die Kraft, die fortpflanzungsfähig macht. Ein mattherziger Glaube mit seiner Bigotterie und gewohnheitsmäßigen Übung wird höchstens das lebende Geschlecht zu Grabe geleiten und mit ihm zu Grabe gehen. Ein neues Geschlecht zu demselben Glaubensleben wecken und stärken wird er nicht. Dazu fehlt die Kraft der innern Überzeugung und fehlt vor allem die Verständnisinnigkeit für das Gottesgebot und der mächtige Zug im ganzen Charakter des Gottesfürchtigen, der ihn zwingt, mit der elementaren Macht der Natur zwingt, das, was er für Gott tut, auch mit ganzem Herzen und ganzer Seele zu wollen. —

Das Psalmlied nennt den Mann, den es verherrlichen will, nicht איש ירא ה', sondern איש ירא את ה'; es will hier nicht so sehr den fertigen, mit dem Namen ירא ה' bezeichneten Mann, als den Mann rühmen, der an sich arbeitet und heldenhaft kämpft, um ירא את ה' im wahren Sinne zu werden. Diese arbeits- und opferreiche Selbsterziehung, die sich in der Begeisterung für מצותיו kundgibt, die am Manne hauptsächlich zu loben ist, sie ist es auch, die im nachlebenden Geschlechte wirksam bleibt. Nicht die Frömmigkeit ist erblich, sondern das willensstarke, heldenhafte Streben in Wahrheit gottesfürchtig und gottgefällig zu sein. Dieses Heldentum, obwohl persönlicher Natur, geht auf die Nachkommen über und macht die Nachkommenschaft zur bleibenden Gewähr der in einem Geschlechte von Redlichen fortlebenden Traditionen. Bedeutsam ist darum hier die sonst nur dem Einzelindividuum zukommende Bezeichnung גבור für die Nachkommenschaft זרעו. Es soll damit die Eigenschaft genannt werden, die, von der von hinnen gehenden Person auf die nachlebende Generation übergehend, die Kontinuität des lebendigen, kraftvoll verfochtenen Prinzips verbürgt, die זרע den Namen דור und zwar דור ישרים beilegt und dieses dem Segen der Welt empfiehlt — יברך!

3) הון Wie der יראת ה׳ in seiner religiös sittlichen Tätigkeit nicht impulsiven Wallungen sondern nur den in der innern Überzeugung wurzelnden und durch diese gefestigten Entschlüssen Folge gibt, so ist seine Hauswohlfahrt eine geregelte, auf festem wirtschaftlichen Grundsatze beruhende. Durch הון ועשר soll die gesicherte Fundation des Vermögens bezeichnet werden. Dem entsprechend ist auch das Wohltun dieses Mannes kein sprungweises, sondern ein stetiges, von der מצוה aus geregeltes und darum fort und fort bestehend. וצדקתו עומדת לעד!

4) זרח Auch von Natur gütige Menschen können, von Leidenschaften beherrscht und momentanen Zeitströmungen beeinflußt, im Finstern tappen und so unbewußt Gutes in Böses verkehren. Dem איש ירא את ה׳ leuchtet in den מצות ה׳, die er vor allem erfüllen will, der Leitstern, der ihn den rechten Weg leitet. Er wird nicht je nach subjektiver Neigung und Abneigung und nach den beeinflussenden Meinungen und Redekünsten heute gnädig und erbarmungsvoll und morgen grausam sein. Ihm leuchtet in das Dunkel ein Licht זרח בחשך אור לישרים, und dieses Licht trügt ihn nicht. Er ist darum gnädig und voll Erbarmen und all dies in gerechtem Maße. חנון und רחום geben noch keine Gewähr für צדיק. Umgekehrt aber wird der צדיק, der in מצות צדקה sein normgebendes Regulativ erblickt חנון ורחום sein, und er wird es zu jeder Zeit und in rechtem Maße sein. Daher so bedeutsam dieses חנון ורחום וצדיק!

Der erste Halbvers ist ein Zwischensatz, der den nachfolgenden Hauptsatz begründet, dessen Subjekt der איש ירא את ה׳ ist.

5) טוב Die Denk- und Handlungsweise dieses „איש" wird in diesem Verse noch deutlicher dargelegt. Die Gesetzlichkeit prägt sich nicht nur in den milden Gaben, die er gibt, und in der Art, wie er sie gibt und wie er Darlehen gewährt חונן ומלוה, aus, sondern sie gehört zu seinem ganzen Wesen, und alles, was er tut und läßt, hat das Recht und das תורה-Gesetz zur Richtschnur יכלכל דבריו במשפט. Damit soll jedoch nicht der nüchterne „Normalmensch", der, unter dem Drucke des Paragraphen stehend, die Begeisterung für eine große Sache in großen Momenten nicht kennt, als das Ideal menschlicher Erhabenheit hingestellt werden. Es soll aber der Enthusiasmus als im תורה-Gesetze vorgesehen seine Legitimität und damit Richtung und Ziel erhalten. Einen Enthusiasmus, der

sich über die Schranken des תורה-Gesetzes hinwegheben und der, dem Strohfeuer gleich aufflammt und in nichts verfliegt, kennt und will das Judentum nicht. —

Das Richtmaß des תורה-Gesetzes ist auch für die höchste Begeisterung hoch genug. Es will aber die höchste Kraft des Mannes für die höchsten von der תורה gestellten Aufgaben aufsparen, und darum soll der Mann nach dem Sinne der תורה haushälterisch sein im Verbrauche seiner Kräfte, seines Vermögens und aller ihm verliehenen Gaben. Was ihm von Gott verliehen ist, sei ihm Wegzehrung auf dem in seinem Ausgangs- und Zielpunkte von Gott und seiner Weisung bestimmten Lebenswege: יכלכל דבריו במשפט!

6) כי Denn auf die Stetigkeit eines im ganzen Charakter des Mannes sich ausprägenden Lebensprinzips kommt es an. Fest für die Dauer, ohne Wanken לעולם לא ימוט — diese Ausgeglichenheit in allem, was das Leben fordert und bietet, sichert die Ruhe der Zufriedenheit und ist durchaus nicht gleichbedeutend mit dem gewohnheitsmäßigen Einerlei, das nach einer Frist von Jahren durch den Tod, das gewöhnliche Los des Sterblichen, abgelöst — abgebrochen wird. Der Mann, von dem hier gesagt wird, daß er ewig nicht wankt, hat für ein Gedenken über den Tod hinaus gesorgt לזכר עולם יהיה צדיק. Nicht die Macht der Gewohnheit und des pedantischen Gleichschrittes, sondern die Macht der den צדיק in seinem Tun und Lassen bestimmenden Gottesgesetze gründet זכר עולם. *Im lebendigen Gedanken liegt die Bürgschaft ewigen Gedenkens!*

7) משמועה Sein Herz ist gerichtet. In der programmatischen Lebensweise des „Gerechten" sind auch die Herzensangelegenheiten verankert auf festem Grunde. Die Verstandes- und die Herzenssache ist gegeneinander abgewogen nach dem Gewichte dessen, der Herz und Verstand so gebildet, daß sie mit einander in Einklang stehen. Da verliert das Dunkel der ungekannten Zukunft mit seinen Überraschungen und Übertreibungen seinen Schrecken, und das böse Gerücht bringt das Herz nicht aus seiner Richtung und seiner Ruhe. — Das ist die Sicherheit in Gott בטח בה'. —

8) סמוך Diese Herzens- und Seelenruhe ist gestützt nicht nur durch die festhaltenden Pfeiler des Glaubens, sondern auch durch die Erfahrung, die jeder Tag und jede Stunde in konkret greifbarer

Weise bietet. Die Mosaik der Lebenserscheinungen und Erlebnisse, die dem Zufälligkeitsglauben in zusammenhangslose Kleinigkeiten zerfällt, wird dem Manne mit dem auf Gott gewandten Sinne und nach Gottes Geheiß auf das wahre Ziel „gerichteten" Herzen zur granitenen Stütze. Er hält sich an diese und fürchtet nicht und harrt aus, bis er alle noch so böse Gegnerschaft überwunden sieht. — נכון לבו von der einen, סמוך לבו von der andern Seite, und in der Mitte בטח בה' — das ist das Lebensprogramm des איש ירא את ה'!

9) פזר Dieses Programm hält, was es verspricht. Es wirkt wohltuend auf den Mann und wohltätig für die der Wohltat Bedürftigen. Der Mann, den unser Psalmlied feiert, leistet, spendet und gibt in reichem Maße ohne sich ganz zu verausgaben. Seine Tugend und sein Wohltun ist nicht von heute auf morgen, sondern für alle Zeiten. Was er leistet und was er tut entspricht nicht der Eingebung eines Augenblicks, der eine Ernüchterung und Erschöpfung folgt; es hat Bestand für die Dauer צדקתו עמדת לעד! Die Ehre, die dieser Mann anstrebt, ist nicht die Scheinehre, die in den Augen der Mitwelt glänzt und schimmert. Der Mann strebt überhaupt nicht nach der Ehre, sondern „sein Horn erhebt sich von selbst, es wird erhöht in Ehren". קרנו תרום בכבוד!

10) רשע Dem herrlichen Bilde des in Gottes Gesetz und Lehre gefestigten, seine Seelenruhe gewinnenden und erhaltenden Mannes wird der Gesetzlose entgegengehalten. In ihm wühlen die Leidenschaften des Neides und des Rachegelüstes. Er ist Sklave, während er kein höheres Gebot anerkennen will. Der Gebieter der רשעים ist der Tyrann, der in ihnen selbt wohnt. Und diese Tyrannei schmilzt dahin und fällt der Vernichtung anheim תאות רשעים תאבד!

Kap. 113.

Allgemeines:

Mit diesem Psalm wird das aus den sechs Psalmen 113—118 bestehende „Hallellied" des Volkes Israel eröffnet. Nach einer Auffassung im Talmud ist dieses Lied so alten Ursprungs wie das von Mosche und Israel gesungene Meereslied und ist den תהלים-Liedern einverleibt worden. Ein Talmudweiser wirft die Frage auf: Sollte Israel — lange vor David — sein Pessachopfer

dargebracht oder seinen Lulawstrauß zur Hand genommen haben, ohne Gott geweihten Sang des Jubels? (Vgl. בבהים קיז.)

Ob der Jubelsang in dieser uns im תהלים ansprechenden Form und in denselben Worten wie unserem Psalmisten erklungen, bleibt unentschieden. Jedenfalls hat dies Lied seit Israels Volksgründung über seinem Zeltlager geschwebt, wenn auch als Lied ohne bestimmte Worte. —

Es hält nun schwer in diesen sechs Psalmen eine Stufenfolge der sich entwickelnden Dankesempfindung nachzuweisen, und es ist fraglich, ob es hier am Platze wäre, dem freien Atemzuge des seinem Gotte dankenden Volkes die ihn begleitenden Seelenschwingungen nachzurechnen und dem jubilierenden Volksgeiste die Etappen vorzuzeichnen, auf denen er sich kunstgerecht fortbewegen soll.

Das Lied feiert Gott, Israel und die Natur. Gott, zuerst und zuletzt und allerorten. Israel, den aus Not und Elend befreiten Verkünder des einzigen in die Menschengeschicke eingreifenden Gottes. Die Natur, wie sie im Dienste dieser Gottesverkündung den göttlichen Willen als ihren obersten Gesetzgeber bekennt. Und Völker und Nationen werden zu Zeugen dieser Feier herbeigerufen, damit sie das durch alle Reiche tönende Bekenntnis als wahr anerkennen. — Dies ist die Tendenz des Hallelliedes im allgemeinen und unseres Psalmes insbesondere. —

Einzelnes:

1—3) הללויה - מבוֹאוֹ „Sonnenaufgang und Niedergang" will hier die Weltgrenzen nicht nur räumlich durchmessen, sondern auch die unter den Heiden am meisten verbreitete Verehrung der Sonnengottheit mit ihrem Kultus in ihrer Nichtigkeit hinstellen. Die Sonne geht auf, die Sonne geht unter, aber der Name des ewigen Gottes bleibt gepriesen für und für. —

4) רם Die Größe Gottes ist nicht nach dem Maße der Verehrung zu messen, die Er unter den Völkern findet. Seine Höhe ist absolut, über allen Völkern und deren Urteil erhaben. כבודו steht, unabhängig von der Anerkennung, die ihr auf Erden im Kreise der Menschen zuteil wird, über allen Himmeln hoch.

Dieses רם im ersten Halbvers ist nicht auf על השמים כבודו mit zu beziehen. Vielmehr soll dieses על השמים anzeigen, daß das רם nicht in komparativischem Sinne zu nehmen sei.

5) מי Das Abſolute der Gottesgröße wird dadurch dargetan, daß es ja keine Göttermacht gibt, die Ihm, dem Alleinigen יה', vergleichsweiſe zur Seite geſtellt werden könnte. Er thront hoch, weil Er die Höhe iſt, und

6) המשפילי Er ſchaut tief, weil Er die Tiefe iſt. Das Abſolute in Höhe und Tiefe ſoll wohl durch das überflüſſige, einer Suffixierung ähnliche i in המשפילי - המגביהי hervorgehoben werden. Es iſt der Höhe- und Tiefebegriff, der ſich ſelbſt genügt und vom Weſen des göttlichen „Ich" untrennbar iſt, wie der Gottesbegriff keine Teilung zuläßt. —

7) מקימי Nach der geiſtreichen Auffaſſung Almuſchnini's will dieſer Vers nicht ſagen, daß Gott den Armen reich mache und den Dürftigen von ſeiner Notdurft befreie. Auch als armer Mann wird der דל aufgerichtet, und der אביון kann ſich trotz ſeiner Notlage moraliſch und ſozial emporgehoben fühlen. Dieſe Auffaſſung wird uns zur Gewißheit, wenn wir die Parallelſtelle in I. Sam. 2, 8 vergleichen. Dort, im Liede Chanahs, lautet der Vers faſt wörtlich ſo wie unſer Vers: ה' מוריש ומעשיר משפיל דל מאשפת ירים אביון, und dort iſt dieſem Vers ein früherer Vers vorausgegangen, der lautet: ה' מוריש ומעשיר משפיל אף מרומם = „Gott macht arm und reich, erniedrigt und erhebt."

8) להושיבי Hier zeigt das Suffix am Ende des Wortes, daß der Sänger eine beſtimmte Perſon im Auge habe, und dieſe Perſon wird in erſter Linie er ſelbſt und in weiterem, umfaſſenden Sinne das Volk Iſrael ſein.

In der oben angeführten Parallelſtelle (Sam.) iſt עם נדיבי עמו weggelaſſen und durch וכסא כבוד ינחילם erſetzt. Hierin iſt wohl ein Zeugnis für die nationale Fortgeſchrittenheit des Volkes zur Zeit Davids zu erblicken. Überdies war das Verhalten der Söhne Elis, alſo der hochgeſtellten Hoheprieſterſöhne, in den Tagen Chanahs wenig dazu geeignet, daß חנה ſich bewogen gefühlt hätte in ihrem Liede die נדיבי עמו rühmend hervorzuheben. —

9) מושיבי In der Parallelſtelle (Sam.) iſt der Inhalt dieſes Verſes prägnanter und in erſter Reihe der Versfolge mit . . . . עד עקרה ילדה שבעה gegeben. War ja auch für חנה hierin das Hauptmotiv ihres Dankliedes enthalten. — Halten wir dieſer עקרת הבית die „עקרה לא ילדה" von Jeſ. 54 und die ähnlichen Stellen in Jeſ. 49 u. a. gegenüber, ſo werden wir in dieſer

אם הבנים die Mutter Zion erkennen, die ihr frommer, gottbegeisterter Sohn in seinem herrlichen הלל-Gesange bedacht und freudig begrüßt hat.

Kap. 114.

Allgemeines:

Ein Sang voll Lust und Freude. Israels Auszug aus Mizrajim wird gefeiert. Israel ist frei. Das Haus Jakob ist nicht mehr dem Volke mit fremder Zunge als Knecht untertan. Jakob darf sein Haus bauen und in seinem Hause seine eigene Sprache sprechen und sein eigenes Leben leben. Zwar wird dies Haus nur eine Hütte sein und die Sprache wird wie das Lallen eines in der Kindesentwicklung befindlichen Volkes klingen. Allein was tuts? Wolkenwände werden das Zelt umschließen und von Horeb herab wird Israel die Sprache seines Gottes, das Wort seines Herrn vernehmen, und Lehrer und Meister werden sie ihm verdolmetschen.

Jakob soll zu Worte kommen und Israel soll als ein hervorragender Faktor mitsprechen, wenn Gott Seine Waltungen über Seine Herrschaftsgebiete ergehen läßt. Eine Neuordnung der Dinge und Geschehnisse ist auf Erden entstanden. Sie ist geworden = היתה! Die Erde ist neu geworden und ihre alten Grundgesetze können aufgehoben werden und müssen sich gegen sich selbst kehren, sobald Juda als das „Heiligtum" Gottes und Israel als „das Reich der Gottesreiche" dies erfordern.

Bei dieser den Naturelementen gewordenen Botschaft flieht das Meer, und der Jordan wendet sich im Laufe rückwärts, und Berge und Hügel hüpfen und tanzen vor Schrecken und — vor Lust. Und auf die Frage des Mandanten Judas und Israels wird die Antwort: „Vor dem und von wegen des Herrn kreise, o Erde!"

Geworden ist die Erde — היתה׳, und nach Gottes für Juda und Israel getanem Spruch muß „der Fels zum Wassersee und der Kieselstein zur Wasserquelle werden!"

Einzelnes:

1) בצאת Für Israel, die im Werden begriffene nationale Existenz, bildet der Auszug aus dem alten Kulturland Mizrajim, das seine politische Macht tyrannisch mißbrauchte, die Grundlage.

Für das Haus Jakob mit seinem angeerbten Stammesleben war es das Wichtigste, daß es frei wurde von dem Volke mit fremder Sprache und Sitte, מעם לעז, von all dem fremden Wesen, das die innige Familientraulichkeit so kalt und störend berührt und den Familientraditionen des Hauses Jakob so verderblich ist. —

2) היתה Bereits unter „Allgemeines" ist angedeutet worden, daß dieses feminale היתה sich nicht direkt auf יהודה und ישראל zu beziehen braucht, sondern auf das ארץ, das in V. 7 ganz unvermittelt angesprochen wird, hinzielen kann. Auch ist dort der Sinn des Neugewordenseins, den dieses היתה enthalten dürfte, nahe gelegt. Außerdem kann dieses היתה in dem Sinne wie היתה זאת in V. 23 genommen und mit „so ist's geworden" übersetzt werden. Über den in ממשלותיו angewandten Plural ist ebenfalls unter „Allgemeines" das Nötige bemerkt. —

3) הים Das Meer sah, daher seine entsetzte Flucht, der Jordan wird seinen Flußlauf darnach einrichten und rückwärts fließen = הירדן יסב לאחור.

4—8) ההרים - ההפכי Nicht nur Meer und Fluß, die beim Meeresdurchzug Israels zunächst Betroffenen, auch Berge und Hügel, die ganze Natur ist in Aufruhr. חולי kann wie מחלל, חולל, חול substantivisch gebrauchtes Verb mit angehängtem י sein (רש"י). Es kann ferner die Nennform mit dem Suff. „i" und endlich Imperativform sein (ר"דק). In der Bedeutung entsteht dadurch keine wesentliche Änderung.

Im Midrasch hat ein Agadist das zwischen Mosche und dem Meere geführte Zwiegespräch belauscht und uns daraus sehr Sinnreiches mitgeteilt. Das Meer berief sich auf seine Priorität in der Schöpfung. Bin ich nicht vom Schöpfer früher ins Dasein gerufen, als du, Sohn Amrams? Und du willst mir gebieten, daß ich mich, entgegen der Schöpfungsordnung, spalten solle! Auch die Zeichen am Stabe in der Hand Mosches konnten den Einwand des Meeres nicht bewältigen. Was Gott geschaffen und nach seiner Satzung geordnet, weicht und verändert sich nur vor Gott und seinem Spruch! Da erschien dem Meere die Herrlichkeit Gottes, und da floh das Meer. Das Midraschwort will offenbar den Satz betonen: Nicht einem Statthalter Gottes huldigt die Naturmacht und nicht vor den Insignien seiner Größe beugt sie sich in Gehorsam, sondern vor Gott allein, und nur wenn Gottes Herlichkeit sich im Volke

offenbart, im Volke lebt und ihm voranzieht, da ſtehen dieſem Volke die Wege offen, und wenn ſie durch geſpaltene Meere und niedergezwungene Naturgewalten hin führen. (Vgl. Jalkut z. St.)

Kap. 115.

Allgemeines:

Was der von uns am Schluſſe des vorigen Kapitels angeführte Midraſch allegoriſch ſagen wollte, das ſagt nun unſer Pſalm deutlich mit ſeinem erſten Worte: Nicht uns, ſondern Deinem Namen, Gott, gilt es! Was zur national politiſchen Erhebung und ſozialen Lebensgründung Israels geſchieht und geſchehen ſoll, muß zur Erhöhung Deines Namens und zur Gründung Deines Weltideals auf Erden dienen. Die Faktoren politiſcher Berechnung erhalten erſt ihren Wert, wenn ſie dem Maßſtabe höherer Potenzen entſprechen und von Gottes gutheißendem Willen ihr Recht und ihren Wert herleiten können. — Die Gründe für die vor unſern Augen ſich entwickelnden Geſchichtsfolgen liegen oft, ja zumeiſt ſoweit zurück und ſo tief verborgen im Urgrund der Zeiten und des Werdens, daß uns die greifbaren und menſchlich faßbaren Zeichen fehlen, um ſie zu erkennen. Den heidniſchen Völkern muß alles greifbar ſein: die Welt, die ſie leben und der Gott, den ſie glauben. Welch ungeheurer Gegenſatz zwiſchen dieſer Anſchauung und unſerer erhabenen Lehre von der Unkörperlichkeit Gottes!

Wir dürfen den Gottesnamen in ſeiner Vollſtändigkeit nicht nennen, weil uns ſelbſt der Lufthauch, der den Sprachlaut bildet, zu greifbar körperlich iſt, um das göttliche Weſen, das der Gottesname bezeichnet, damit zu bekleiden. — Und die Völker fragen: wo iſt doch ihr Gott?

Daß unſer Gott, unſichtbar im Himmel, dennoch alles und jedes vom Kleinſten bis zum Größten in allen Reichen der Natur und der Geſchichte nach Seinem Willen vollbringt, davon können jene Völker keine Ahnung haben, die ſich ihre Gottheiten in Stein, Erz und Holz körperlich geſtalten. Auf dieſer reinen Lehre Israels von der Unkörperlichkeit, Unſichtbarkeit und Allweſenheit Gottes beruht das unbegrenzte Gottvertrauen, wie es in Israel lebt, und wie es unſer Pſalm V. 9—10 ſo rührend darlegt. Wenn alles, was auf Erden Glück verheißt, erſt von Ihm, dem Höchſten, ſeine

Bestätigung erhalten und alle noch so kluge Berechnung der Glück und Unglück bewirkenden Faktoren im göttlichen Grundplan ihre Probe bestehen muß, so werfen wir unser ganzes Hoffen und Vertrauen auf Ihn, der des Menschen Geschickesplan und Lebensziel in Händen hat! Diese gänzliche Hingabe an Gott entbindet jedoch den Menschen nicht von der Pflicht aus allen Kräften hier auf Erden zu wirken und zu schaffen und sich seine Selbsttätigkeit durch kein den Menschenwillen lahm legendes Fatum verkümmern zu lassen. — Im Gegenteile. Nirgends ist die Erde mit allem, was sich auf ihr durch menschliche Tatkraft entwickelt, so ganz dem willensfreien Menschen überantwortet wie im Judentume. והארץ נתן לבני אדם. Nach jüdischer Anschauung steigen keine Götter zu den Menschenkindern herab, und es gibt keine Phantome und Schemen, die der Willensfreiheit des Menschen hindernd entgegen treten. Es gibt keine Gottesfamilie, keine Gottesmutter und keinen Gottesvetter. Frei steht der Mensch auf seiner Erde da, und er kann nach allen Seiten frei und rüstig die Arme bewegen, ohne fürchten zu müssen, daß er an ein der Gottesfamilie angehöriges, mit diesem und jenem Attribute der Göttlichkeit ausgestattetes Wesen anstoßen könnte.

Frei ist der Mensch. Er sorge nur dafür, daß seine Freiheit die sittliche Freiheit sei, die Gott gebietet. Diese hochwichtige Lehre enthält unser Psalm an seinem Schlusse. Da tönt uns der Ruf entgegen: Nicht im Tode und durch Selbstabtötung ehrt man Gott, und nicht in die Stille der Gruft hinein soll das Halleluja tönen. *Leben fordert Gott und das Lob und den Preis der Lebenden, damit sie segnend ihre Welt durchschreiten und der Welt zum Segen werden für und für!*

Einzelnes:

1) לא לנו Ob die Bitte תן כבוד auf den ersten oder den zweiten Halbvers oder auf beide Teile zugleich zu beziehen sei, bleibe dahingestellt. Der Accent läßt jede dieser Möglichkeiten zu. חסדך und אמתך sind sonst stets durch das verbindende Wauv, ויו החיבור, mit einander verbunden Hier sind sie mit Bedacht als selbständige Beweggründe des göttlichen Eingreifens in die Völkergeschicke angeführt. — חסד und אמת ergänzen einander, weil die

strenge Rechtswaltung nach Maßgabe der absoluten Wahrheit, des אמת an sich, ohne die mildernde Beigabe des חסד den Menschen mit seinem Geschicke und seinem ganzen Bewußtsein zermalmen würde. Hier aber handelt es sich gerade um die zermalmende Wirkung des אמת, wie es sich um die beglückende Wirkung des חסד handelt. Das Gnadenwalten, das Dein Volk groß gezogen und gehütet, und der Wahrheitsspruch, der die Lüge der Heiden niederschmettert — beiden gilts, und um dieser beiden von einander losgelösten Gotteseigenschaften willen gib Deinem Namen die Ehre! Deine Gnade auf der einen, Deine Wahrheit auf der andern Seite mögen sich beide ganz ausleben und vor aller Welt den Beweis erbringen, daß Dein die Ehre!

Ein Analogon für dieses absichtliche Auseinanderhalten zweier sonst zusammengehöriger, einander bedingender Begriffe findet sich in חבקוק ג׳ י״א, wo es heißt: שמש ירח עמד זבלה mit Weglassung des ואו החיבור. Auch dort, wo auf das Wunder bei גבעון und אילון in den Tagen Josuas hingedeutet wird, שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון (יהושע י׳, י״ב), soll auch sprachlich dem Umstande Rechnung getragen werden, daß das Abhängigkeitsverhältnis des Mondes zur Sonne in dem Momente gelöst wurde, da die Sonne sowohl als der Mond zu Mittlern des von Gott verliehenen wunderbaren Sieges erkoren wurden. „Sonne, Mond — stand still in der Wohnung", jeder allein, für sich festgebannt, jeder ein Zeuge der Gottesmacht!

2—8) למה - במותם Unser Gott ist uns אלקים, weil uns Sein Allmachtswesen in Eins zusammenfaßt, was nach heidnischer Anschauung in eine Vielheit von selbstherrscherischen Kräften auseinandergeht. Sein Wille beherrscht das All. Er selbst, in den höchsten Höhen, ist uns gegenwärtig in den Myriaden von Einzelkräften und Entwickelungen. Aus der Vielheit und Einzelheit spricht uns der Eine, Vollkommene an, der mit seinem Namen אלקים die Vielheit auf den Ursprung des Gesamtganzen zurückführt. ואלקינו בשמים כל אשר חפץ עשה Er, den die Heidenvölker mit ihrem איה׳ suchen und dem sie eine an Ort und Zeit gebundene Stelle anweisen möchten, Er ist ihnen unfindbar בשמים und darum unerfindlich in den Reihen all der einzelnen Machtentfaltungen auf Erden. Bringet erst diese Vielen unter ein כל und unterstellet dieses כל Ihm, יה׳ allein, dann könnt Ihr auf das איה נא אלהיהם

eine Antwort finden. In dieser Antwort wird dieses אלקיהם aber קדש und unaussprechlich sein. Die Heidenvölker haben ihre Gottgestalten — עצביהם. Auch von diesen kommt eine Singularform עצב nicht vor. Dort hat aber die Pluralform der Götternamen darin ihren Grund, weil die Namen eben solche Gebilde bezeichnen, deren Formung und Gestaltung von der Phantasie und dem Formensinn all der vielen Künstler abhängen, aus deren Händen die Götzenwerke hervorgehen. אלקינו beherrscht die Vielheit. עצביהם sind der Vielheit untertan. Sie sind ja כסף וזהב und מעשה ידי אדם. —

אף, אזנים, עינים, פה sind menschliche Organe, die zur Vermittelung körperlicher Verrichtungen und der Empfänglichkeit äußerer Eindrücke dienen. Sie sind Sinneswerkzeuge, die es ermöglichen, daß der Schall, das Licht und der Hauch dem betreffenden Sinne zugeführt und von diesem wahrgenommen werde. Daher פה להם, אזנים להם, עינים להם, אף להם, mit להם die Mittelbarkeit bezeichnend. ידיהם und רגליהם sind Werkzeuge, die unmittelbar in Tätigkeit gesetzt werden. Die Hand hantiert, der Fuß schreitet. Daher רגליהם, ידיהם ohne להם. Die weitere Ausführung des פה להם ולא ידברו ist: לא יהגו בגרונם. Daher die veränderte, die Ergänzung des bereits Gesagten andeutende, abschließende Form. —

Wie die Bilder, so die Bildner. Auch sie sehen, hören und sprechen Wahn und Torheit, obwohl sie Mund, Ohren und Augen besitzen. Auch Denkkraft ist ihnen gegeben, und sie können sie nicht richtig und wahr anwenden. — Noch mehr, gerade die Meister, die die Götterbilder anfertigen, glauben am wenigsten an ihre Göttlichkeit. Da wird dieser und jener Naturkraft, die man wegen des Segens oder des Schreckens, den sie verbreitet, vergöttert, ein Altar der Verehrung errichtet. Das Bild soll nur der sichtbare Ausdruck eines in den Planetenhimmel oder auf Olymps Höhen versetzten Idols sein, an dem das Auge des Sterblichen haften kann. Das Gußbild soll nicht der Gott sein, sondern den Gott in Erinnerung bringen, den Gott, wie der Künstler sich ihn vorstellt und formt. Doch dem Volke fehlt die Gabe zu abstrahieren und zu phantasieren. Der Aberglaube liegt ihm näher. So wird der großen Volksmenge aus der Apotheose und aus dem Holzklotz der Gott, vor dem es auf die Kniee niederfällt. Also: Die die Götter machen, glauben nicht an sie, und die, für die sie gemacht sind, sind die betrogenen

Tröpfe. כל אשר בטח בהם ist also nicht Erklärung für עשיהם, sondern eine parallele Bezeichnung. Die Einen sind die Schöpfer des Gottes, die Andern sind die Anbeter desselben, und beide lügen und sind betrogen!

9—11) ישראל - יראי In Israel ist für dieses Kasten- und Klassenwesen kein Raum, wo die Anbetung und vertrauensvolle Verehrung Gottes in Frage ist. Israel — Haus Aharons — Gottesfürchtige. Fundament — Haus — Giebel. — Von unten bis oben der gleiche Geist und die gleiche Forderung: בטח בה' עזרם ומגנם הוא!

12—15) ה'-ברוכים ה' זכרנו Gott gedachte unser noch ehe ein Sohn aus dem Hause Aharon vor Ihn hintrat, um uns bei Ihm ית' in Erinnerung zu bringen, und Er allein segnet und wird segnen zur Zeit, da ein Ahronide seine Hände segnend erhebt. Noch ehe das Haus Aharons stand, war das Haus Israels da יברך את בית ישראל יברך את בית אהרן, und wo Gottesfürchtige, Klein und Groß, sich zusammenschließen יראי ה' הקטנים עם הגדלים zur Verehrung Gottes, da steht, ungenannt und unsichtbar, ein Haus, und Gottes Segen ruht auf dem Hause!

So verstehen wir es, daß zuerst בית ישראל und nicht ישראל angesprochen wird, daß sodann das Wörtchen בית vor ישראל gesetzt wird und daß dieses בית, vor den יראי ה' gänzlich fehlt. —

Da, wo unter dem Segen einer Gott und seinem heiligen Gesetze zugewandten Erziehung die Kleinen sich gerne an die Großen schmiegen: הקטנים עם הגדלים und das Vätergeschlecht mit der ihm von Gott verliehenen sittlichen Kraft in das Geschlecht der Kinder und Kindeskinder hineinwächst: יסף ה' עליכם ועל בניכם, da ist die Stätte des Wachsens und Gedeihens, da wohnt — wenn auch ohne Wände und ohne Dach — ein Geschlecht, das gesegnet ist vor Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde: ברוכים אתם לה' עשה שמים וארץ!

16—18) השמים - ואנחנו Einerseits eine ernüchternde Lehre, die das Himmelsstürmen und Himmelsschmachten in das Reich der Chimäre verweist und dem Menschen für die praktische Betätigung seines Menschentums seinen Standort auf der Erde anweist. Die Erde ist der Boden, auf dem Menschenfleiß und Mannesarbeit wachsen und Früchte tragen können. Der Talmud geht soweit,

daß er diesem Satze: „Die Erde dem Menschen" eine greifbare, den Besitz von Grund und Boden betreffende Anwendung gibt, indem es R. Elasar ausspricht: Der Mensch, der keine Spanne Bodens besitzt, ist — kein Mensch! denn es heißt ja: „Die Himmel Gottes Himmel, und die Erde gab er den Menschenkindern." (יבמות פ״ח.)

Wir sagten „einerseits", denn anderseits haben gerade unsere so nüchternen Weisen aus diesem והארץ נתן לבני אדם die Idealisierung des irdischen Besitzes und Genusses herausgelesen. Erst wenn der Mensch über das, was er auf Erden genießt, den Namen Gottes nennt, indem er Ihn ית׳ in der ברכה preist, Ihn, der die Erde dem Menschen gegeben, erst da erwirbt sich der Mensch das Besitzrecht am irdischen Gute! (ברכות פ״ו.)

Auf diese Weise wird dem frohmütigen Genießen auf Erden sein Recht. Der Mensch, die Erdengabe von Gott empfangend und im Geiste der Gotteslehre verwendend, steht fest auf seinem Boden, auf der Erde, und ragt hoch hinauf und stimmt seinem Gotte das Halleluja an. Das können die Toten nicht. Wir können es, und wir wollen es von nun an bis in Ewigkeit!

Kap. 116.

Allgemeines:

אהבתי Ich liebe! ist das erste und auch das Hauptwort in diesem Psalm. Die Hallelpsalmen wollen einen Liederkranz bilden um den Altar, an den der Psalmist und mit ihm seine Gemeinde herantritt, um vor ה׳ die Opfer des Festes und des Dankes darzubringen — „inmitten Dein, Jeruschalajim!" (19). „Allmächtig ist Gott, und Licht schafft er uns." „Bindet das Festtier mit Seilen an des Altars Ecken!" (118, 27) ist die Handlung, zu der dieses „Hallel" am Schlusse aufruft und zu der es von Anfang an schrittweise vorbereiten wollte. Furcht und Liebe sind die Stufen zum Altar der Gottesverehrung. Im vorhergehenden Psalm nun wurden die יראי ה׳ wiederholt apostrophiert und sie wurden ermutigt auf der den Menschenkindern gegebenen Erde ihren Standort einzunehmen und festzuhalten, weil ja Gott nicht von den Toten und von den durch Furcht und Schreck Gelähmten, sondern von den Lebenden, im Lichte Gottes Wandelnden das lobpreisende Halleluja vernehmen will. Die Furcht hat sich zur

Ehrfurcht gemildert. Der von Ehrfurcht erfüllte Sänger fühlt es in seinem Innern so innig warm strahlen. Er fühlt es, daß zwischen dem Unermeßlichen, Ewigen und ihm, dem Winzigen, Sterblichen dennoch eine Beziehung bestehe, die — sonst zwischen menschlichen Personen persönlichen Charakters ist und in Suchen und Finden, Sehnsucht und Erfüllung, Rufen und Erhören sich ausdrückt. Der Sänger, der sich mit seinem Liede auf die Stationen der Furcht und der Ehrfurcht begleitete, ist beglückt von dem in seinem Innern aufgehenden, zu den Stufen des Gottesaltars hinleuchtenden warmen Strahle, und eine Stimme, nur ihm vernehmbar, ruft es ihm zu: das ist Liebe! Und, wie mitten im Sange von Glückseligkeit überrascht, ruft der Sänger das eine Wort: Ich liebe! אהבתי!

Daß es der Allmächtige ist, den er, der schwache Mensch, lieben darf und lieben soll mit ganzem Herzen und ganzer Seele, daß Er יה es ist, der von ihm, dem Zagenden, Flehenden nicht nur gefürchtet, sondern auch geliebt werden will, und daß Er יה diesen Willen darin kund gibt, daß Er hört, noch bevor das flehende Wort die Lippen des Menschenkindes verläßt, und daß Er יה diesem Kinde den Drang ins Herz gepflanzt, ein Wort, an ה gerichtet, auf die Lippen zu nehmen — all dies überkommt den frommen Sänger mit einer solch überwältigenden Kraft, daß er das ganze große Glück dieses Bewußtseins nur in das eine Wort zu kleiden vermag: אהבתי!

Man suche für dieses Wort nicht das zugehörige Objekt. Es gibt ein Empfinden, für das die Sprache nicht reicht, und da erlischt auch das Forderungsrecht der Sprachregel. — Erst im weitern Verlaufe dieses unseres herrlichen Hallelpsalmes, erst nachdem der Sänger das große, ein ganzes Lebens- und Glaubensprogramm enthaltende Wort אהבתי, vom Herzen herunter hat, da erst erschließt sich in psychologischer Selbstvertiefung der Grund, dem diese Liebesquelle entspringt. — Der Psalmist will es nicht bei einer in Verzückung getanen Liebesbeteuerung bewenden lassen. Er gibt sich davon Rechenschaft, wie diese Liebe geworden und was zu erringen und zu überwinden war, damit sie werden konnte.

Ein in seinem bittern Leid Verzweifelnder kann nicht lieben. In einem Herzen voll Bitterkeit ist für süße Gefühle nicht Raum. In der Umarmung des Todes wird die Hoffnung und mit

ihr die Liebe erstickt. In dem Schreckensrufe: ich bin von Gott geächtet! verhallt der süße Laut: ich liebe! Der Sänger hat aber selbst im Todesschatten und in der drohenden Umklammerung der Unterwelt sich der finstern Wolke der Verzweiflung erwehrt und dem Lichtstrahl des Gottvertrauens den Weg ins zagende Herz offen gehalten אפפוני חבלי מות . . . ובשם ה׳ אקרא (3—4). — Der Sänger hat in seinen schlimmsten Tagen sich nicht von lähmenden Todesgedanken zur Untätigkeit verdammen lassen, und war auch das Auge tränenumflort, so blieb doch der Blick auf den Weg der Pflicht gerichtet, und trotz alledem war lebensvolles Streben vor Gottes Angesicht der heiße Wunsch des Schwankenden, den Gott immer wieder vor dem Falle bewahrt: אתהלך לפני ה׳ בארצות החיים (9). Unter ארצות החיים versteht der Psalmist die heimatlichen Triften Palästinas, an die sich die heiligsten Erinnerungen und die beglückendsten Hoffnungen des Volkes knüpfen. Wie dies Land seinen großen Sohn an den Banden der Liebe in seine Gemarkung zieht!

David hat den Glauben an die Zukunftsbestimmung seines Volkes, innerhalb welcher sein eigener Daseinszweck, sein Ruhm und seine Größe liegen, nicht verloren.

Auch den Glauben an die Menschheit und ihre hohe Bestimmung hat sich der von so Vielen Verleumdete, Verratene und Verfolgte gerettet. „Ich stand fest im Glauben, wenn ich sprach: „ich, ich leide ungemein große Pein. Doch in meiner Übereilung hatte ich gesprochen: der ganze Mensch ist lügnerisch!" (10—11) Der ganze Mensch, mit seiner Endbestimmung — eine Lüge! Das ist das gefährlichste Resultat, zu dem ein Mensch in seinem Raisonnement gelangen kann. Und David gesteht, daß ihn die Übereilung zu diesem Irrtum geführt, daß er sich aber die Kraft bewahrt und den Mut errungen habe, sein Geschick, und wenn es noch so hart — אני עניתי מאד — als das ihm zukommende Los zu tragen und wegen der ihm widerfahrenen Unbill nicht die ganze Menschheit anzuklagen und dieser nicht die inhaltsleere Nichtigkeit als beschämendes Merkmal anzuheften.

„כל האדם כזב" ist das härteste Urteil, das der Menschenverächter über die Menschheit, über die Welt und über — Gott fällen kann. Aus der Menschenverachtung des Geächteten erwächst der Haß, aber niemals ein Keim der Liebe. Der Psalmist wollte

uns aber die Geschichte seiner Liebe, seines "אהבתי„ geben. Darum erzählt er uns, daß er auch im schwersten von Menschen erduldeten Leid, die Menschheit mit ihrem sittlichen Gehalte hoch, und den Nichtigkeitsgedanken von ihr fern gehalten habe. Die Wegwerfung des „ganzen Menschen" mit seinem ganzen Daseinszwecke war die Irrung eines „übereilten" Augenblicks, die der eines Bessern belehrte Dulder wieder richtig stellte, indem er mit einem Herzen voll Liebe zu Gott, dem Verteiler der Menschengeschicke, mit seinem ergebungsvollen האמנתי כי אדבר אני עניתי מאד das ihm gewordene Geschick und die Verantwortung für dasselbe auf die eigene Schulter nahm. —

Von da (V. 12) ab bricht das Lied dankerfüllter Liebe in vollen Klängen aus. Es ist, als ob der Sänger sich nun befreit fühlt vom verneinenden, die Dankesschuld mit der Lebensfreude zugleich vernichtenden Gedanken der Weltverachtung, und als ob nun seine Seele freier und höher schwinge, getragen vom erhabenen Bewußtsein der Gottesangehörigkeit und von der Liebe, die zur Erfüllung heiliger Gelübde zum Opferaltar hindrängt.

Das ganze Gottesvolk soll Zeuge sein, wenn sein treuer Sohn sein Gott gewidmetes Opfer darbringt. "נגדה נא לכל עמו„ Auch die hingeschiedenen Seelen der Frommen sollen gegenwärtig sein beim Feste der ihrem Gotte sich offenbarenden jüdischen Volksseele: "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו„ und der opfernde Priester ruft das Teuerste und Liebste in Erinnerung, woran sein Herz in liebestreuer Verehrung hängt: Das Gedenken seiner Mutter!

"אני עבדך-בן אמתך„! Der süße Muttername umschwebt die bebende Harfe des sangesgewaltigen Sohnes, der für sein Volk vor seinem Volke steht, in den Vorhöfen des Gotteshauses, „in deiner Mitte, Jeruschalajim", um mit kindlich liebendem Herzen und freudig bewegter Seele hinauszujubeln: הללויה!

Einzelnes:

1) אהבתי Im Sinne des unter „Allgemeines" Bemerkten steht קולי תחנוני nicht im Verhältnis des stat. constr., sondern ישמע ה' את קולי begründet schon an sich das אהבתי, und תחנוני ist wie eine weitere, die Apposition darstellende Ausführung. Gott hört meine Stimme. Darum kann ich nicht bloß fürchten, sondern auch lieben, und darum wagt sich mein Flehen hervor.

2) כי Das Bewußtsein, daß Er ית׳ mir das Ohr neigt, ermutigt mich, in meinen (schweren) Tagen zu rufen וביומי אקרא.

3—4) אפפוני - ובשם Von dieser Art, das inhaltlich Zusammengehörige in zwei Versen zu geben, war im Laufe dieser תהלים-Arbeit bereits die Rede. Es ist, als ob dem Sänger am Ende des V. 3 vor lauter schwerem Kummer der Atem ausginge, sodaß er erst nach einer Pause in V. 4 den begonnenen Satz zu Ende führen kann.

5—8) חנון - כי Als den Liebe und Gnade spendenden Gott der Welten suche ich Ihn, sucht das Geschöpf seinen Schöpfer, und als unsern Gott finde ich Ihn ית׳, im Mittelpunkte meines Volkes stehend, als u n s e r n Gott, der sich erbarmen will. ואלקינו מרחם. Wie sich hier der Sänger von der Weltallgemeinheit zur speziell jüdischen Nationalwelt wendet, so hält er mit reizvollem Übergange in V. 7—8 Einkehr bei sich selbst. שובי נפשי. Nachdem das Liedeswort den Weltengott mitten im Weltreiche in der dritten Person gefeiert, spricht es nun, bis in die Nähe des Allliebenden vorgedrungen, diesen in der trauten Form der zweiten Person an, כי חלצת. Meine Seele, kehre zu deiner Ruhe zurück! Dein Wohltäter ist dir nahe. Du bist es ja, mir ewig nahe gebliebener Gott, der Du meine Seele rettest, meine Tränen trocknest und meinen Fuß vor dem Sturze bewahrest.

9—11) אני - אתהלך Diese schwierige Stelle hat bereits oben unter „Allgemeines" ihre Würdigung, vielleicht auch ihre Klärung gefunden. — Diejenigen Erklärer, die in כל האדם כזב nur den Hinweis auf den unsichern Beistand und infolgedessen die Unzuverlässigkeit der Menschen erblicken, weil die Behauptung der Lügenhaftigkeit des ganzen menschlichen Wesens ein Pasquill auf die Menschheit wäre — haben es übersehen, daß der Sänger selbst seine „in der Übereilung" ausgesprochene oder gedachte Behauptung korrigiert, indem er das irrige כל האדם כזב als einen mit אמונה und אהבת ה׳ unvereinbaren Satz verwirft und אני עניתי מאד als die innerhalb des Rahmens des „האמנתי" statthafte Klage bezeichnet.

Die Auffassungen, die „האמנתי" in dem Sinne von „ich meinte", „ich dachte" nehmen, haben wenig Berechtigung, weil es nicht im Geiste der hebräischen Sprache liegt dem Worte אמונה die Bedeutung des bloßen Meinens und Dafürhaltens beizulegen.

Auch שלמה המלך hat in seinem קהלת mit seinem so oft wiederholten „הבל הבל" den Glauben an den Menschenwert

überhaupt vernichten wollen, bis er am Ende seines Buches sein großes: את אלקים ירא ואת מצותיו שמר כי זה כל האדם aussspricht und damit das כל האדם כזב widerlegt. —

12) מה Als Ergänzung zu אני עניתי מאד kommen, wie zur Gegenrechnung, all die Gnadenspenden Gottes, die als Schuld auf mir lasten כל תגמולוהי עלי. — Bei allem Leid, mit dem sie oft einhergehen, werden sie dennoch in ihrer vollen, beglückenden Wirkung von mir empfunden. Zum Zeichen dient der Pleonasmus, der sich in der Schreibweise des Wortes תגמולוהי, ausdrückt. „Wie kann ich Gott vergelten? Lastet ja die ganze Fülle seiner Gnadenerweisungen als Schuld auf mir!" Man sieht, תגמולוהי soll nicht Objekt zu אשיב, sondern Subjekt in einem zweiten zum ersten in einem Kausalverhältnis stehenden Satze sein. —

13) כוס Schon Kimchi tut der Doppelbedeutung des Wortes כוס Erwähnung. כוס = Teil, wie in מנת חלקי וכוסי und כוס = Becher. Den Becher zum Lobe Gottes emporhebend, halte ich mir mein Geschickeslos vor Augen. Es ist ein Heilesbecher.

14) נדרי Was ich im Stillen gelobt, es hatte Gott zum Zeugen und meine ganze Beziehung zum Gottesvolke zum Gegenstande. So rufe ich denn den Gottesnamen an, da ich mein Gelübde erfüllen will, und das Volk Gottes sei dessen Zeuge. —

15) יקר Dieser Vers dient einerseits dem vorhergehenden V. 14 zur Ergänzung und anderseits dem nachfolgenden V. 16 zur Einleitung. —

Mit נגדה נא לכל עמו ist das ganze Volk, sein Volk eingeladen, Teilnehmer an der festlichen Erfüllung der vor Gott getanen Gelübde zu sein. Auch die Seelen der Dahingeschiedenen in Israel umschweben den Gottesaltar, da der König Israels vor ihn hintritt, um zu opfern. Der Tod der Frommen ist in den Augen Gottes nicht ein Aufhören und Verschwinden für immer, sondern der Eingang in ein höheres Sein, und die höchsten Momente im Leben der Nation sind diesem höhern Sein nahe, und über die durch מותה להסידיו, gebildete Grenzscheide verbindet sich das lebende Geschlecht mit dem gewesenen zur Dankesfeier vor Gott.

Teuer vor Gott ist der Tod Seiner Frommen. Darum wird es dem Sänger in so feierlichem Augenblicke gestattet, ja geboten erscheinen, an das Gedächtnis seiner frommen Mutter anzuknüpfen, die ihn gelehrt hat, ein treuer Diener Gottes zu sein.

16) אנה Kimchi bezieht dieses פתחת למוסרי auf die dem flüchtigen David zuteil gewordene Befreiung und Rettung bei סלע המחלקות. (I. Sam. 22, 3—4 und 23, 28.)

Bedenkt man, daß David gerade in jenen Tagen seinen Vater und seine Mutter in die Obhut des Königs von Moab gegeben, und daß dieser König die Eltern Davids sowie seine Brüder bis auf e i n e n töten ließ (vgl. רש"י zu I. Sam. 22, 4 im Namen des מדרש תנחומא), so gewinnt dieses „אני עבדך בן אמתך", das der schmerzgebeugte Sohn dem Danke für seine Befreiung vorausschickt, an tragischer Bedeutung.

Aber auch, wenn wir unter אמתך die Stammmutter Davids, nämlich Ruth, die Moabiterin, zu verstehen haben, ist es rührend, wenn sich der Sänger als der hausgeborene Diener Gottes hinstellt und Gott dafür dankt, daß er ihm die Fessel der Leibeigenschaft abgenommen und das Bewußtsein des freien Mannes verliehen, damit er, der Freigelassene, aus freiem Antriebe sich dem Dienste seines Gottes und seines Volkes ganz hingebe. Die moabitische Abstammung selbst konnte ja, wie dies in Talmud und Midrasch hervorgehoben wird, als eine hindernde Fessel für den zum König Israels Gesalbten angesehen werden. Doch der Geist der göttlichen תורה hat durch die mündliche Erläuterung (מואבי ולא מואבית) den Gesetzesparagraphen von der Fessel des Buchstaben und damit den König Israels von dem beengenden Hindernis befreit.

17) לך Das „ובשם ה' אקרא" von V. 13 findet in den gleichen Worten hier in V. 17 seine nähere Bestimmung. Oben kam die Jubelstimmung durch בום ישועות אשא im allgemeinen zum Ausdruck. Hier wird dieser Stimmung in לך אזבח זבח תודה mit Genauigkeit Richtung und Ziel gegeben. — Ein Dankopfer soll es sein, und Dir soll es dargebracht sein!

18) נדרי Ebenso ist in diesem V. der V. 14 wörtlich wiederholt, was der Stelle den Charakter eines Refrains im Liede verleiht. Zugleich soll näher dargelegt werden, welche Art Volksöffentlichkeit mit נגדה נא לכל עמו gemeint ist.

19) בחצרות Es ist d i e Öffentlichkeit, deren Mittelpunkt das Haus und die Stadt Gottes bilden. Um das Gottespalladium auf Erden geschart, wartet das Volk mit seinem Könige an der Spitze auf den Gnadenwink des Allheiligen, der sich Israel zu Seinem Volke und David zum Könige dieses Volkes erkoren. Hier sind

wir alle in der Mitte Dein, Jeruschalajim, zu Gottes Lob und Preis vereint, Halleluja!

Kap. 117.

Allgemeines:

Gesamtisrael ruft es aus den Vorhöfen des Hauses des Ewigen, aus der Mitte Jeruscholaims allen Völkern der Welt zu: kommet! Erkennet in der Gottesresidenz den Einigungspunkt für alles Denken, Empfinden und Schaffen der ihrem Bestimmungsziele zustrebenden Menschen, und keine nationale Schranke halte die Nationen אמים davon ab, mit uns vereint Gott zu loben und zu preisen. Hier, im Mittelpunkte der Geisteswelt soll der Ton vernehmbar werden, der allen Menschenherzen zugänglich und von der Menschheit anzustimmen ist. — Seht, hier habt ihr die Ausgeglichenheit der sonst trennenden Momente in den Anschauungen von Gott und Welt vor euch. Über uns, die nun gesammelten Israelsscharen, ergoß sich Jahrhunderte — Jahrtausende lang der göttliche Zorn, und nun hat die Gnade Gottes den Sieg. Die Gottesgnade hat dem Zorne Einhalt getan, damit wir die Kraft und — die Zeit gewinnen konnten zum Werke der Selbsterziehung. Wie viele Klagen und Zweifel stiegen in der langen Zeit des Niederganges und der Gesunkenheit unseres Volkes himmelwärts! Wie schlug der Aufschrei der in ihren Edelsten blutenden Nation an die Stützen des göttlichen Richterthrones, all der Lüge gegenüber Wahrheit fordernd! Und Wahrheit blieb und bleibt der Untergrund, auf dem die im Geiste der Gotteslehre sich aufbauende Sittlichkeitswelt ruht. — Die göttliche Wahrheit rechnet mit grenzenlosen Zeitfolgen, für die der endlich begrenzte Mensch keinen Maßstab hat; sie rechnet mit der Ewigkeit, denn sie besteht für die Ewigkeit ואמת ה׳ לעולם הללויה!

Einzelnes:

1) הללו Bereits an anderer Stelle hatten wir Gelegenheit zwischen אום und לאום zu unterscheiden. (Vgl. das zu Kap. 44, 4 Bemerkte.) Wir fanden, daß mit אם die nationale Zusammengehörigkeit durch gemeinsame Sitte, Sprache und Körperbildung, also die im Stamme und — wenn man will — in der Rasse

liegende Eigentümlichkeit eines ſich einem Häuptling unterſtellenden Verbandes bezeichnet wird, während mit dem Worte לאם die durch innere Organiſation und Verfaſſung geſchaffene und erhaltene national-politiſche Einheit hervorgehoben werden ſoll. — אם (mit Cholam) iſt der Naturlaut, wie er an das nomadenhafte Beiſammenſein anklingt, wo das Mutterhaus, oder Zelt (אם mit Zere) die ihm zugehörigen Kinder ſammelt und eint. לאם iſt die höhere Potenz, die Nation, in der politiſche Faktoren wirkſam und nationalhiſtoriſche, in Traditionen erhaltene und durch die völkerrechtlichen Verhältniſſe bedingte Ziele beſtimmend ſind. — אם umſteckt ihr Einheitszelt mit den Naturpfählen, die das Familenleben umſchließen (Vgl. ראש אמות בית אב 4. B. M. 25, 15), לאם gibt ſich in äußerer Repräſantion zu erkennen, ſie hält ihr Banner hoch und ſichert ſich durch Tyrannei, und auch durch Parlamente und Armeen eine Stimme im Rate der Völker.

Hier iſt es dem Sänger um die אמים zu tun, daß ſie trotz getrennter Sprache und Sitte einſtimmen in das von Jeruſcholajim aus ertönende Halleluja, und daß ſie ſich einfügen der Menſchheit, die, es mögen in ihrer Mitte noch ſo viele ſoziale Abſtände und politiſch organiſatoriſche Sonderheiten beſtehen, nach dem einen großen Gedanken und dem einen erlöſenden und verſöhnenden Worte ſtrebt, die ſie als die geeinte Menſchenfamilie bezeichnen, in deren Mite, Gott, Er, ה׳, allein!

2) כי Die Gottesgnade iſt Siegerin geblieben, und ſie hält, bei Israels Fahnen treu aushaltend, ihren Einzug in Jeruſcholajim, die von der Gnade ſo lange verlaſſene Stadt. Jeruſcholaim wird für dieſen Triumphzug zu eng. Die Gottesſtadt muß ſich nach dem Worte der Propheten ausweiten. Die ganze Gotteswelt ſoll eine Gottesſtadt ſein, in deren Mitte der Hochaltar des ewigen Gottes der Wahrheit, umgeben von der feiernden Menſchheit!

Kap. 118.

Allgemeines:

Es iſt der letzte Pſalm im Hallelgeſange, der nach unſerer im Talmud wiederholt erwähnten Tradition im בית המקדש, auch zur Zeit des zweiten Tempels, zur Begleitung der Opferhandlungen und zur Begrüßung der עולי רגל, der Wallfahrer an den drei Feſten und der מביאי בכורים, der die Erſtlingsfrüchte des Landes Dar-

bringenden am Tage des „Festes der Erstlinge" angestimmt wurde. — Es sind Grüße und Gegengrüße, die zwischen den Aharoniden und dem Volke, sowie zwischen den Bewohnern Jerusholajims, den Hütern des Tempels und den an die Tore der heiligen Stadt anklopfenden Gästen gewechselt wurden. —

Es fehlt in diesem Hallelschlusse sowie im ganzen Hallelliede nicht an Anhaltspunkten, die auf eine bestimmte Geschichtsperiode im Hause Davids und zwar speziell auf die wechselvollen Geschicke des Königs Chiskia hinweisen. Chiskia's Erkrankung und unverhoffte Genesung, seine Bedrängnis durch Sanherib und dessen übermütigen Sendboten, sowie seine und Israels wunderbare Errettung durch den Untergang des Heeres Sanheribs — alle diese Momente können in manches dieser Kapitel hinein, und aus manchem ihrer Verse herausgelesen werden, so daß es zu verstehen ist, wenn R. Elasar es ausgesprochen: Das Hallellied haben Chiskia und sein Freundesbund gesungen — אמר ר' אלעזר בן עזריה הלל הזקי' וסייעתו אמרוהו (פסחים קי"ז).

Dennoch hieße es zu weit gehen und dem das gesamte Israel und seine Zukunft umfassenden Geiste, der aus diesen Psalmen spricht, Gewalt antun, wenn wir die ganze Tendenz dieses erhabenen Nationalgesanges auf die Einzelgeschichte eines Mannes, und wenn es auch König Chiskia wäre, beschränken und dem entsprechend dem Hallelgesange jenen Zeitausschnitt aus der Geschichte Israels als Ursprung seines Entstehens anweisen wollten. — So war der Ausspruch R. Elasar's nicht gemeint, und wenn er aus der in Dankesjubel ausbrechenden Stimmung Chiskias die Hallelstimmen herausvernahm, so wollte er damit der sichern Tradition, die dem Hallel einen auf David und eine noch frühere Zeit zurückreichenden Ursprung zuteilt, nicht widersprechen. —

Zwei Punkte wollen wir in diesem unserem Psalm als charakteristisch festhalten: Mehr als sonst in den Psalmliedern verschmilzt hier die Person des Sängers mit der Allgemeinheit des ganzen Volkes. Dies ist in dem Formenwechsel von sing. und plur. erkennbar, und schon im Talmud wird diesem Wechsel eine unserer Auffassung das Wort redende Bedeutung beigelegt.[1])

[1]) שירות ותשבחות האמורות בלשון יחיד כנגד עצמו האמורות בלשון רבים כנגד ציבור ניצוח וניסן לעתיד לבא (פסחים קי"ז).

Es drängt den Psalmisten aus seinem subjektiven Denken und Empfinden den Übergang zu finden zum großen Volksgedanken und zum nationalen Empfinden und Handeln. Dieser Übergang vollzieht sich so, daß die Subjektivität des Königs in den Daseinszweck seines Volkes aufgeht.

Ebenso — und das ist das zweite charakteristische Zeichen unseres Psalmes — ist der Gemeingeist an den Schranken tätig, die das Volkslager Israels von andern Völkern und Nationen trennen. Nicht als ob dieser Geist mit nivellierender Gewalt die Höhepunkte menschlicher Erhabenheit niederdrücken und nach einem Prinzipe der Verflachung das geistig und sittlich Hohe, wie es im Lager Israels emporragt, dem Niedrigen gleichmachen wollte. Im Gegenteile. Was in Israel hoch und erhaben ist, wird in alle Weite hin sichtbar, weil die Nebeldünste des Mißverständnisses und des Mißtrauens schwinden, die dem Blicke des Menschen seine Klarheit rauben. Der Altar, an den der Psalmist herangetreten und dem mit Gaben und Liedern zu nahen er sein Volk aufgerufen, ragt höher und höher und wird zum Hochaltar der dankerfüllten, dem einzigen Gotte opfernden Menschheit. Dabei wird diese Menschenverbrüderung nicht mit einer der Welt entrückten Sentimentalität als ein im Reiche des Wunders entstandener märchenhafter Zustand geschildert, sondern wir vernehmen den Kampfesruf und den Waffenlärm, die dem Weltfrieden vorausgegangen. Wir erzittern bei dem Hasse, mit dem „alle Völker mich umgaben" — כל גוים סבבוני — und wir erheben selbstbewußt das Haupt bei dem dreimaligen כי אמילם „ich vernichte sie", mit dem der mutige Mann — das gottesmutige Volk dem Hasse entgegentritt. —

All dies verleiht dem verkündeten und besungenen Ereignis die Farbe frischer Lebendigkeit, und diese wird durch לא אמות כי אחיה und durch ולמות לא נתנני vor ankränkelnden Todesgedanken und farbloser Schattenhaftigkeit bewahrt. Das Leben feiert die Verwirklichung seiner Ideale, und frisch pulsierendes Völkerleben umgibt den vor Gott errichteten Hochaltar; Israel ruft als Hohepriester sein „ברוך הבא בשם ה", und Israels Hallellied umschwebt und grüßt die Kommenden vor Gott!

Einzelnes:

1—4) הודו - יאמרו Nach dem, was wir Ps. 117, 1 unter „האמים" verstehen zu sollen geglaubt, ist es nicht zu verwundern,

wenn einige Erklärer der Meinung sind, daß mit den hier aufgerufenen בית אהרן, ישראל und יראי ה׳ die אמים nach ihren Bestandteilen spezialisiert seien. Das werden jedoch alle zugeben, daß mit diesen Einzelbezeichnungen der Gesamtbegriff אמים nicht erschöpft ist, und daß dieser auch Nationalstämme und Verbände außerhalb Israels umfaßt. —

5—7) מן - ה׳ לי Diese drei Verse bezeichnen die Steigerung des Gottvertrauens von Stufe zu Stufe. „Aus der Enge habe ich Gott gerufen. Gehört hat Er mich in Weite." Wir wissen, daß mit ענני nicht so sehr die Gewährung dessen, worum der Bedrängte bittet, ausgedrückt, sondern hauptsächlich betont werden soll, daß Gott den Bedrängten hört. In dieser Gewißheit liegt der tröstende, aufrichtende Bescheid = ענה: Du stehst nicht allein, so eng es Dir in der dich einkreisenden Not wird, so weit hin und so hoch hinauf dringt dein aus dem Herzen kommendes Wort und so genau beachtet wird jede Regung deiner geängstigten Seele. — In der unermeßlichen Weite — Gott. In diesem weiten Raume mir unsagbar nahe — Gott: ה׳ לי! Ist mir Gott so nahe, trotz aller Weite, so wird Er mir auch helfen, trotz aller meiner Feinde: ה׳ לי בעזרי!

8—9) טוב - טוב Mit חסה wird bezeichnet das Schutzsuchen auch dort, wo der Schutz nicht ausdrücklich zugesichert worden. בטח heißt auf das gegebene Wort vertrauen. Das nicht zugesicherte Schutzdach, das Gottes Hut gewährt, ist aber besser als die von Menschen, auch von edlen Menschen zugesicherte Hilfe. So erklärt sich die Entgegenstellung von חסה und בטח in diesen beiden Versen.

10—12) סבוני בל - Zwischen סבוני und סבבוני ist wohl so zu unterscheiden: סבוני von סב bezeichnet das Machen oder Herbeiführen einer Wendung, die das Umfangen einer Person oder Sache zum Zwecke hat. In diesem Sinne bezeichnet סבתי (mit Cholam) auch das ursprüngliche Herbeiführen einer Wirkung wie in I. Sam. 22, 22: אנכי סבתי בכל נפש בית אביך Ich bin Schuld daran, daß die Sache diese Wendung genommen.

סבבוני von סבב bezeichnet das örtliche Umgeben und Umringen, nur daß es, allein stehend, nicht gerade ein völliges Umringen, sondern auch ein teilweises bedeutet, wie in I. B. M. 2, 11. 13.

So leuchtet es ein, daß סבוני גם סבבוני auf die Wendung gebende Kraft und die vollzogene Umschließung zugleich hinweisen, Ursache und Wirkung in ihrer vollen Macht darstellen will. V. 11 enthält demnach eine Steigerung des in V. 10 Gesagten.

Wie schon Kimchi bemerkt, tritt mit diesem כל גוים סבבוני, und besonders mit dem סבוני כדברים in V. 12 Gesamtisrael als redende Person in den Vordergrund. Auf das Einzelgeschick des Königs David angewendet, enthielte diese in den Refrain כי אמילם auslautende Stelle einen zu großen Apparat feindlicher Mächte. In der Verfolgungsgeschichte des Volkes hingegen trifft die Schilderung des von „allen Völkern" erfolgten Angriffs und der im Gottvertrauen ihre Stärke suchenden Abwehr vollständig zu.

סבוני כדברים Sie umringten mich wie Bienenschwärme, sie verglommen — verrauchten wie Dornenfeuer, im Namen Gottes — ich schneide sie ab. (V. 12.) Den mancherlei uns bekannten Versuchen, in diese ihrem Wesen nach einander sehr fern liegenden Bilder einen Zusammenhang zu bringen ist dies wenig gelungen. Irren wir nicht, so haben wir hier eine treffliche Zeichnung der Situationen vor uns, in welchen sich das Königreich Juda sowohl während seiner Kämpfe gegen das Bruderreich „Israel", als während der Angriffe seitens Assyriens, Babyloniens und später noch so vieler feindlicher Mächte befunden, und in welchen das exilierte, zerstreute Volk Israel bis auf den heutigen Tag sich befindet. Da kam und kommt es so oft vor, daß das unglückliche, von den verschiedenen Herrschern und Völkern gemeinsam gehaßte und mit dem Untergang bedrohte jüdische Volk dem Umstande, daß diese Herrscher und Völker sich unter einander befehden, sein Entrinnen verdankt.

So war es zur Zeit Achas, des Königs von Juda. Da hatten sich Rezin, der König von Aram, und Pekach, der König des Israelsreiches, zeitweilig zum Angriff gegen das Haus Davids vereinigt und das Herz des schuldbewußten, von Gott abgefallenen Achas erzittern gemacht. (Jes. 7, 1—2.) Doch der Prophet erblickte in den beiden, sich sonst unter einander befehdenden Feindesmächten „zwei Stumpfe rauchender Feuerbrände" — שני זנבות האודים העשנים (das. 7), die bald verrauchen werden. Das Ähnliche ergab sich aus der Rivalität zwischen Aschur und Mizraim zur Zeit Sanheribs. Und auch der römischen Weltmacht gegenüber spielte der Kleinkrieg zwischen Ägypten, Syrien und

andern asiatischen Stämmen eine Zeit lang eine — die Vernichtung Judas aufhaltende Rolle. Und so wiederholte und wiederholt sich im Galuth die Gottesschickung, daß die Entzweiung und tödliche Befeindung der Judenhasser unter einander dem Judentume zur Rettung gereichen, indem die feindlichen Mächte von einander abgeschnitten, und die Kolosse im Innern zerbröckelt werden — בשם ה' כי אמילם!

Diese Rettung finden wir nun treffend dargestellt in dem Bilde von den Bienenschwärmen und dem rauchig qualmenden Dornenfeuer. Der dem Bienenzüchter oft gefährlich werdende Bienenschwarm wird nämlich, wie dies allen Imkern wohlbekannt, durch Rauch vertrieben und unschädlich gemacht.[1])

Nun, so geschah und geschieht es mit den Feinden Israels. War der eine Feind der Gefahr drohende Bienenschwarm, so kam der aandere dazu als das Rauch erzeugende Dornenfeuer, um den Schwarm fernzuhalten. Die Einen = סבוני כדבורים, die Andern = דעכו כאש קוצים — so bin ich im Namen Gottes vor beiden geborgen! Ganz so wie damals, vor den „beiden rauchigen Feuerbränden".

Vergleichen wir Jes. 7, 18—19: „Und an jenem Tage wird's geschehen, daß Gott herbeilocken wird die Fliege, die am Ende der Ströme Mizraims, und die Biene (Wespe), die im Lande Aschur — ולדבורה אשר בארץ אשור. Und sie kommen und lagern sich alle in den verödeten Tälern und in den Rissen der Felsen und in allen Dornenhecken und in allen Gesträuchen — ובכל הנעציצים ובכל הנהללים." Also: die Fliege Mizraims und die Biene Aschurs gegen Israel verbündet. Dornenhecke und Gesträuch geben dem Schwarm Zuflucht und Nahrung. Und nun fängt — nach dem Bilde an unserer Stelle — die Dornenhecke zu brennen und zu rauchen an und vertreibt den bösen Schwarm. Die Bilder ergänzen einander und lassen kaum einen Zweifel an ihrer Bedeutung im oben angeführten Sinne.

[1]) Vgl. die folgende Stelle in der Mischna nebst der Erklärung des „Bartenora":

כלים פ"ט משנה ז': והמדף של דבורים, פי' ר"ע מברטנורה: מדף של דבורים, כלי שמשימים בו אש וגללי בקר ומעשנים כדי שיברחו הנחילי' של דבורים מן הכוורת ויקח הדבש מלשון אשר תדפנו רוח (תהלים א').

13) דחה Nach unserer Auffassung der Vv. 10, 11, 12 und namentlich des V. 12, der das Hinundherdrängen gegensätzlicher Elemente darstellt, gewinnt dieses דחה דחיתני seine besondere, dieses „Hinundherdrängen" darstellende Bedeutung. Auch wird es erklärlich, daß das bisher gezeichnete Kampfgetriebe als ein ganzer gegen „mich" gerichteter Angriff personifiziert und in der zweiten Personsform angeredet wird. Ist es ja nicht selten und auch im Deutschen poetisch zulässig, daß einzelne Faktoren lose aneinandergereiht und dann einheitlich zusammengefaßt werden, und daß diese Einheit als die präzisierte, in der zweiten Person angeredete Größe dem Redenden gegenübertritt. —

14—16) עזי - קול - ימין Wie wir es in den Psalmen und besonders in diesem unserem Psalme beobachten können, daß der Psalmist für sein subjektives Einzelempfinden die Verallgemeinerung und darum den Punkt sucht, auf dem es in das ganze Volksempfinden aufgehen, und die Seele des Volksvertreters mit der Volksseele schwingen kann, so teilt sich hier wieder, umgekehrt, der an das Nationalbanner geknüpfte Triumph den Zelten der begeisterten Frommen und jedem ihrer einzelnen Bewohner mit. — עזי וזמרת יה erinnert an das Meereslied und die nationale Höhe, auf der Israels Dank in Sang und Saitenspiel sich Ausdruck gibt. Von dieser Höhe steigt der den Gottessieg feiernde Geist Israels unter Jubelklängen — קול רנה וישועה׳ — hinab in die אהלי צדיקים und verkündet von da aus Ihn, den Sieger, dessen Rechte allein den Sieg schafft. —

17) לא אמות Wird auf diese Art die einzelne Hütte vom Gemeingeiste der Nation und der ganzen Menschheit durchzogen, und vererbt sich die Vergangenheit mit allem, was sie Großes, Erhabenes enthalten und gefeiert, auf die Zeit, die wir in der Gegenwart leben, so erhält dieses Leben hohen Wert, und es stellt im Hinblick auf die Zukunft große Aufgaben an uns, denen wir uns durch Lebensverachtung nicht entziehen dürfen. Der Einheitsgedanke, der das Gesamtziel mit dem Einzelstreben verbindet, die Ewigkeitsidee, die uns aus dem innern Zusammenhang der Zeiten und ihres Geschichtsinhaltes anspricht, sie wehren dem Zerfall des Zeitbaues in verschwindende Teilchen, und sie halten den Todesgedanken fern von der Hütte und bannen ihn aus der Brust der wahrhaft Frommen: לא אמות כי אחיה!

18) יסר Krankheit, Schmerz und Tod können nicht Selbstzweck sein! Die Endbestimmung der Menschheit und des Menschen muß über den Punkt hinausgerückt werden, an dem Gruft und Unterwelt ihre Pforten schließen. Dieser Punkt kann nicht den Schlußpunkt des wahren menschlichen Seins bedeuten.

19) פתחו An wen richtet sich diese lebensmutige Aufforderung? Zunächst wohl an die Leviten, die als Pförtner der heiligen Stadt und der heiligen Gotteswohnung den Einlaß begehrenden Pilgerscharen die Türe öffnen und mit זה השער לה' auf den Haupteingang hinweisen.

Dann ist es aber auch das Volk Israel auch in den Galuthzeiten, da die Tore Jerusalems „in den Boden versenkt sind", Israel, das, von Leid und Weh umschlossen, von den herrschenden Gewalten, vom Tyrannensitz wie vom Tribunal der Kultur sein Recht fordert, das Recht durch die Pforte der Gerechtigkeit einzutreten und Gott zu preisen. — Israel mag in schwerer Zeit der Verfolgung sich in seinen engen und engsten Kreis zurückziehen und hinter sich die Türe schließen bis der Sturm vorbei. Israel wird und kann aber nie und nimmer abdizieren und auf sein Recht und seine Pflicht verzichten, da, wo es gilt, unter dem Schirm der Gerechtigkeit das Ideal des sittlich Großen und Erhabenen hochzuheben und in die Tat zu übersetzen, auf dem Plane zu erscheinen. Dieses Recht wird der Genius der Geschichte, oder — sagen wir lieber — der Gott Israels seinem Volke nicht streitig machen lassen. Israel ist „nicht dem Tode hingegeben". Wunderbar muß es uns berühren, wenn wir nach den die Tore der Unterwelt und der Ghettis sprengenden, die Hallen des Rechts eröffnenden Ausrufungen des Psalmisten: „Ich sterbe nicht!" und „ich bin nicht dem Tode hingegeben!" und „öffnet mir die Tore der Gerechtigkeit!", wenn wir da die Stimme des spätern Davidssprossen Jeschajohu vernehmen, wie sie in die Reihen einer unter schrecklichen Galuthleiden sterbensmüde werdenden Generation hineinruft: Jes. 26, 19—20:

„Es leben Deine Toten!" „Meine Leichen erstehen!" „Erwachet und jubelt, Staubbewohner!" „Denn Tau auf Kräutern ist Dein Tau, die Erde gibt ihre Schatten wieder!" „Auf, mein Volk! Geh' in deine Gemächer, und verschließ' die Türe hinter dir, verbirg dich kurze Augenblicke, bis vorüber ist der Zorn."

Ist's nicht, als ob an die hinter Israel verschlossene Türe, die der Enkel Jeschajohu geschlossen, immer wieder der Urahn David pocht und ruft: „öffnet mir die Pforten der Gerechtigkeit"?!

20) זה Die Pforten der Gerechtigkeit שערי צדק werden in זה השער einheitlich zusammengefaßt und als das eine Tor bezeichnet, durch das der Weg zu Gott führt. In konkretem Sinne genommen, sind es, wie bereits erwähnt, die Leviten, die als Hausbeamten im Gottestempel das Tor zum Eintritt bezeichnen. In idealem Sinne ist es die Antwort, die der angerufene Geist der Gerechtigkeit dem Einlaß Begehrenden erteilt. Die Pforte der Gerechtigkeit erwartet von den Eintretenden, daß sie sich durch ihr Leben und Wirken für die Ideale des Rechtes und der Sittlichkeit erzogen haben, daß sie צדיקים seien. Das fortwährende Streben nach Einlaß in die שערי צדק ist an sich ein Haupteingang, ist השער לה', den wahrhaft Gerechte nicht verfehlen werden. Durch diese Pforte muß einst der messianische Geist einziehen, der das in der Leidensschule gehärtete und erprobte Volk von צדיקים heimführt — לה'!

21—29) אודך-הודו Von da ab bis ans Ende des Psalmes steigt der Dankesgruß hoch gen Himmel. Erinnerung und Hoffnung, Verheißung und Erfüllung, die wehmütige Bitte und das dankbare Bekenntnis wechseln mit einander ab, bald Gott, den Retter und Erlöser, in der zweiten Person anredend (Vv. 21, 25, 28) und bald von Ihm ית' in der dritten Personsform berichtend, bald mit den eigenen Brüdern Jubelgrüße tauschend und bald alle Welt zur Teilnahme am Jubelfeste ladend. Es ist Gottes Haus, das seine Pforten auftut, und es ist Gottes Welt, die in dem durch diese Pforten flutenden Lichte ihre Klärung und Wartung finden soll. (Vgl. zu V. 24 „Hermon" S. 324.)

Die ganze Welt und vor allem die ganze Menschheit soll es sein! So erhebe ich, Israels König, und so erhebe ich, Dein Volk Israel, meine Lebensmacht, meinen Gott, den mit mir an den Stufen des Festaltars die Menschheit preisen soll!

So schließt dieser Psalm, wie er begonnen, mit הודו לה'.

Kap. 119.

Allgemeines:

Alte und neue Erklärer haben es versucht, in die große Menge der gnomenartigen Aussprüche, die den Inhalt dieses unter dem Namen תמניא אפי׳, bekannten Psalmes bilden, Zusammenhang und Gliederung hineinzubringen. Sie gehen dabei von der Voraussetzung aus, daß bei dem besonders großen Gewichte, das schon im Talmud einem jeden alphabetisch geordneten Psalm hinsichtlich des mnemonischen Festhaltens und der rituellen Verwertung im Volke beigemessen wird, daß dabei gerade dieser das Alphabet achtfach enthaltende Psalm dieses Gewichtes auf der Wagschale der logischen Erkenntnis und psychologischen Vertiefung nicht entbehren dürfe. —

All diesen Versuchen, unter welchen die zu diesem Kapitel gegebene Einleitung Kimchis besonders hervorzuheben ist, dient das regelmäßige in allen Versen (bis auf einen, nämlich V. 122) Vorkommen der die Wege, Gesetze, Rechte, Zeugnisse, Aussprüche Gottes bezeichnenden Worte: חוקים, אמונה, דרך, אומר, מצות, עדות, פקודים, משפטים zur Leitschnur.

Ein geistreicher Erklärer der Neuzeit (Hirsch) nennt diesen Psalm „das Tagebuch eines nach richtiger Erkenntnis und sittlicher Vollendung ringenden jüdischen Jünglings und Mannes". Derselbe Erklärer geht dann daran, dieses „Ringen" in seiner dem Vollendungsziele zugewandten Stufenfolge zu entwickeln und die hiebei wirksamen Faktoren der Ethik in den einzelnen Absätzen und Versen des Psalmes deutlich erkennbar anzumerken. Ein früherer, ebenfalls der Neuzeit angehöriger, sehr bedeutender Interpret (Moses Mendelssohn, angeführt von יואל ברי״ל im באור) will in diesem Psalme sogar ein Kalendarium erblicken, nach dem in früheren Zeiten die Juden ihr Tages- und Monatsdatum bestimmt hätten. — Demnach wäre in unserem Psalm nichts weiter als ein frommes mnemotechnisches Mittel zur Tagesbestimmung geboten. — Gestehen wir es, daß diese und ähnliche Versuche uns wenig befriedigen können. Vgl. ברכות ד׳ מהרש״א ד״ה תהלה, der mit Hinweis auf מנחות תמניא אפי׳ für פ׳ הקומץ דף ב״ט ע״ב den Grund darin finden will, daß es acht Vokale gibt, die die Aussprache eines jeden Buchstaben im א״ב modifizieren: שמנה א״ב ע״ש ה׳ א״ב אותיות התורה בשנוי מוצאיות. — Indessen findet sich dort in מנחות in

vielen ש״ם-Ausgaben und auch im עין יעקב anſtatt חזר שמנה die Lesart: שמנה עשר שורות לאחוריו שורות. Nach dieſer Lesart würde aber die ohnedies ſchwer verſtändliche Annahme des מהר״שא ז״ל ihre Stütze verlieren. —

Wir ſelbſt ſind nun weit davon entfernt, bezüglich dieſes das Alphabet in achtmaliger Variation aufweiſenden Pſalmes und ſeiner Tendenz eine ſichere Behauptung aufſtellen zu wollen. Auch wir können hier nur vermuten. Doch hat unſeres Dafürhaltens unſere Vermutung, wenn nichts anderes, ſo doch die Einfachheit und den zwiſchen unſerem Pſalme und dem ihm vorausgegangenen Schluß-pſalme des Hallelliedes beſtehenden Zuſammenhang für ſich. Es iſt die folgende: Pſ. 118 hat mit dem Opferfeſte geſchloſſen, zu dem das vor dem Angeſichte ſeines Gottes erſchienene Iſrael alle Menſchenbrüder eingeladen. Der Altar auf dem Berge Zion erhob ſich zum Hochaltar der feiernden, Gott erkennenden Menſchheit, und Hallelſang begleitete die Opferhandlung der Kommenden und Feiernden. Das Feſt, von dem dort das Lied ſingt, iſt das ſiebentägige Suckothfeſt, an das ſich unmittelbar das Schlußfeſt, שמיני עצרת, reiht. Es ſind die שמונה ימי החג, die Iſraels von weit her pilgernden Scharen um ihren Gott geheiligten Mittelpunkt ſammelten und mit einem Jubel, der nach der Verſicherung der talmudiſchen Über-lieferung ſeinesgleichen auf Erden nicht hatte, begangen wurden. Mit אסרו חג בעבתים עד קרנות המזבח werden da — nach der talmudiſchen mit der hiſtoriſchen Tatſache übereinſtimmenden Er-klärung (מס׳ סוכה מ״ה) die Opfernden aufgerufen, nebſt dem vor-geſchriebenen Feſtopfer קרבן החג, die freiwilligen Opferwidmungen der Einzelnen, שלמי שמחה, mit grünen Baumzweigen und Blätter-gewinden zu ſchmücken. Auch wird dort dem Opfernden mit אלי אתה ואודך וגו׳ der Dankesſpruch in den Mund gelegt, mit dem er ſein Opfer darbringt.[1]) Und nachdem der Opfernde ſeinen Spruch geſprochen, ertönt aus dem Munde der כהנים ולוים der wonnevolle Gegengruß in הודו לה׳ כי טוב וגו׳.[2])

---

[1]) אלי וגו׳ זה יאמר הבא הוא המביא החג וכו׳ (הראב״ע ז״ל).

[2]) הודו אחר שיאמר הבא: אלי אתה אז יענו הכהנים והלוים הודו לה׳ זאת היא השמחה שהזכיר בתחילה נגילה ונשמחה בו לספר זה המעשה (הראב״ע ז״ל).

Es liegt hierin offenbar die Tendenz, daß das Wonne- und Dankgefühl, das die Nation bei der Erfüllung ihrer Pflicht durchzog, auch in jedem Einzelnen bei der Darreichung seiner Gabe an das Heiligtum speziell zum Ausdruck kommen sollte. In diesem אלי אתה, wird die Pflichttreue und Gottesangehörigkeit der Nation nach dem Denken und Empfinden jedes einzelnen Bekenners individualisiert. Jeder Einzelne steht seinem Gotte gegenüber, mit dem Bekenntnis im Herzen, mit der Gabe in der Hand und dem Sprüchlein auf den Lippen!

Ist dem so, so hindert uns nichts daran, in dem nun folgenden תמניא אפי eine Art Spruchbuch zu erblicken, das der aus seinem eigenen wechselvollen und Gott geweihten Leben schöpfende Psalmist seinem Hallelliede und namentlich seinem Opferspruche אלי אתה ואודך anfügen wollte.

In diesem תמניא אפי soll dem Herzensverlangen eines jeden Einzelindividuums in Israel entsprochen und die Möglichkeit geboten werden, an jedem der acht Festtage sein Einzelopfer mit einem Geleitspruch zu versehen, der den Anfangsbuchstaben seines eigenen Namens von א bis ת an seiner Spitze trägt. — Daß nun jeder Spruch in dieser einen Anhang zu הלל bildenden Sammlung eines der Worte אומר, אמונה, דרך, חקים, עדות, משפטים, מצות, פקודים enthält, soll wohl bewirken, daß die individuell auseinander gehenden Wünsche und Hoffnungen der Einzelnen durch die dem Gesamtjudentume heiligen und Richtung gebenden Prinzipien dem den Mittelpunkt alles religiösen Lebens bildenden Nationalheiligtume zugewandt werden.

Für unsere Auffassung scheint auch der Umstand zu sprechen, daß alle im תמניא אפי vorkommenden Verse — bis auf sehr wenige, vielleicht zu begründende Ausnahmen — im Singular lauten und ein rein persönliches Verhältnis zum Inhalte haben.

תמניא אפי bietet sich auch in der Liturgie überall dort dar, wo eine drückende Privatsorge eines Einzelnen um einen Kranken — — — die geängstigte Seele zu einer — Privataudienz vor Gott, dem Helfer und Retter, hindrängt. Es ist die weiter ausgestaltete Form des — intimen אלי אתה ואודך, geworden. —

Diese unsere Auffassung des תמניא אפי, die wir, wie erwähnt, durchaus nicht als unbestreitbar hinstellen, wird uns bei der Behandlung der einzelnen Verse nicht von der Pflicht entbinden,

dieselben, wenn sie auch unseres Erachtens aphoristischen Charakter haben, dennoch mindestens versuchsweise so viel wie möglich in einen logischen Zusammenhang zu bringen.

Einzelnes:

א.

1—8) אשרי - את Über den Unterschied zwischen den in diesem Psalm so vielfach variierten Kategorien der göttlichen Gebote, Zeugnisse, Bestimmungen, Satzungen . . . . מצות, פקודים, חוקים . . . עדות haben sich ältere und neuere Erklärer (Vgl. Kimchi z. St.) so ausführlich ausgesprochen, daß es sich erübrigt, hier auf diesen Unterschied näher einzugehen und den Gebrauch dieser oder jener Bezeichnung jedesmal dem Zusammenhange entsprechend zu begründen. — In den ersten drei Versen des Psalmes ist der Plural angewendet. V. 4 enthält den Leitsatz der Göttlichkeit der Bestimmungen, deren Befolgung das Heil der in den Wegen Gottes Wandelnden gewährleistet. Mit dem Wörtchen „אף" in V. 3 sollen auch diejenigen in das vorausgegangene „אשרי" einbezogen werden, die nur das negative Verdienst haben keine Tat des Unrechts geübt zu haben. Wir möchten dem entsprechend übersetzen: „Auch denen Heil, die Unrecht nicht geübt, weil sie in seinen Wegen gingen."

Mit V. 5 אחלי erst beginnt das Gebet des Psalmisten, der nun aus den vorausgeschickten Postulatsätzen für sich selbst die Konsequenzen zieht. —

ב.

9—16) במה - בחקתיך Das Wörtchen „נער" weist darauf hin, daß in diesem Absatz von der erziehlichen Einwirkung des Thorawortes auf das jugendliche Gemüt und der Nachhaltigkeit dieser Wirkung für die spätern Altersperioden des Mannes die Rede sein solle.

במה יזכה ist die einzig richtige Frage, die der Erzieher an sich zu richten hat. Denn Lauterkeit = זכה ist die Grundbedingung der Jugenderziehung. Von der reinen Kindesseele muß jeder Hauch der Lüge fern gehalten werden. Nur so wird das Empfindungs- und Gefühlsleben des Kindes die empfangenen Eindrücke in wahrhafter Treue widerspiegeln, und nur so werden die Schriftzeichen, mit welchen das Leben das unbeschriebene, weiße Blatt der Kindesnatur versieht, heilige Schriften sein. Darum ist לשמר כדברך, „die Hut

nach Deinem Worte", das iſt die Hut vor unreiner Berührung, die erſte Aufgabe des Jugendbildners.

Der Menſch fängt beim Herzen an. Das Sehnen, Suchen und Wünſchen des Herzens geht dem Suchen und Forſchen des Geiſtes weit voraus. Dich, mein Gott, ſuche ich, und mit meinem ganzen Herzen ſuche ich Dich, בכל לבי דרשתיך. Lange bevor ich mit meinem Geiſte in die Gründe Deines Seins und Deiner Beſtimmungen einzudringen ſuche, ſuche ich Dich ſelbſt mit meinem Herzen, um Deine Allweſenheit zu fühlen, ehe ich Dein Weſen begreife und Deine Satzung verſtehe. Erſt nachdem ich von Kindheit an den Schatz Deiner Gebote im Herzen bewahrt und geborgen, darf ich es wagen, den Schatz an das Licht der Vernunft zu ziehen und Dich, den ich für die treue Hut zu lobpreiſen habe, zu bitten: lehre mich Deine Satzungen verſtehen! ברוך אתה ה' למדני חקיך. —

Und nun folgt ein Erzählen und freudiges Erkennen des Weges, auf dem Gottes Zeugniſſe die Meilenzeiger ſind; es folgt ein verſtändnisinniges Beſchauen und Prüfen „Deiner Pfade", bis Deine Satzungen, auch die tiefgründigen, in Dunkel gehüllten Satzungen mir Geſpielen der Luſt und der Unterhaltung geworden בחקתיך אשתעשע. So bin ich denn ſicher, daß ich Dein Wort nimmer vergeſſe!

ג.

17—24) גמל - גם Laß mich leben! Laß mein Auge ſchauen! Laß mich die Gelegenheit wahrnehmen, Deine Gebote praktiſch zu üben! Das aus der תורה Erlernte und geiſtig Erfaßte zur rechten Zeit und am rechten Orte pflichttreu anzuwenden — iſt der heiße Wunſch des Thorabefliſſenen, der im praktiſchen Leben ein Fremdling ſein kann und zu ſein pflegt. גר אנכי בארץ iſt durchaus nicht der Proſelyt, dem das Land und ſein Brauch fremd ſind. Dagegen ſprechen die Stellen, an welchen David ſelbſt ſich גר nennt. (Pſ. 39, 12; 120, 5.)

Die Seele reibt ſich in Sehnſucht auf גרסה נפשי לתאוה, wenn ihr in der praktiſchen Erfüllung der göttlichen Rechtsordnungen nicht ein Genüge geſchieht.

Das Gegenteil iſt bei den übermütigen זדים der Fall. Der זד wird von König Salomo (משלי כ״א) mit den Worten definiert: זד יהיר לץ שמו עשה בעברת זדון „Der Übermütige, Vermeſſene — Spötter genannt — handelt mit dem ausſchweifendſten Übermut"

(das. 24). — Den זדים ist nichts heilig, und sie kennen nicht den Ernst der Gesinnung, der zur entsprechenden folgerichtigen Tat drängt. Man nennt sie Spötter und findet ihren Spott oft geistreich, während er eine Entweihung des Geistes und eine Entwürdigung dessen bedeutet, was im Menschen heilig ist und dem Menschen heilig bleiben soll. Dieses frevelhafte, fluchwürdige, ארורים, Getändel mit der Lehre und dem Leben macht die זדים zu שגים, zu hin und her Irrenden, nicht weil sie in diesem und jenem Punkte einen Irrtum begehen, sondern weil sie die Irrung und das Blendwerk anstatt der Wahrheit erwählt, und es keinen moralischen Mittelpunkt gibt, der ihnen fest steht.

Mich soll der Spott der Spötter, die Schmach und Schande, die sie mir zugedacht, nicht treffen. Weiß ich es ja, daß in ihren Augen meine ganze Schuld darin besteht, daß ich Deine Zeugnisse treu pflegend gewahrt habe כי עדתיך נצרתי! Und wenn es Fürsten sind, die sich dazu gedrängt fühlen, mich zum Ziele ihrer gehässigen Unterredung zu machen — בי נדברו — so habe ich eine edlere Unterhaltung, die ich ihrem Gerede entgegensetze: Dein Diener unterhält sich und spricht mit Lust von Deinen Satzungen: עבדך ישיח בחקיך. Fern steht mir solcher Fürstenrat und solche Spöttertagung. Ich habe andere Ratgeber, die mich durch die in ihrem Umgange liegende Wonne für all die erlittene Unbill schadlos halten גם עדתיך שעשעי אנשי עצתי!

ד׳.

25—32) Mit דבקה דבקה - דרך und דרכי beginnt, mit דבקתי und דרך schließt dieser Absatz. „Am Staube klebt meine Seele, belebe mich nach Deinem Worte.“ Dieses Wort hat seine Kraft bewährt, als ich vor Deinem Heiligtume erschien, um den Urim und Tumim von meinen Wegen zu berichten, von meinen Schritten Rechenschaft zu geben und für die fernern Schritte mich Rates zu erholen. Da warst Du es, Gott, der auf meine Frage antworten ließ und dadurch meine in den Staub gesunkene Seele wieder erhob.

Mir sollen fürder Deine Satzungen und Verordnungen, wie sie mich in der תורה ansprechen, die Urim und Tumim sein, die ich befrage, und in deren Sinn ich mich vertiefe. (Vgl. ר״ק zu V. 26.) — Meine Seele, die Dein Wort neu belebt und vom Staube erhebt, wird aber aufs neue von Kummer getroffen, und sie ist hingegossen

ohne Halt. Sei Du ihr Halt, o Gott! Sei Du mein Halt, nach Deinem Worte, das nicht nur belehrt, sondern auch verheißt קימני כדברך!

Der Weg der Lüge דרך שקר und der Weg des erziehlichen Glaubens דרך אמונה werden einander gegenüber gehalten. Da tritt die Ausgeglichenheit der geläuterten und gehobenen Seele zu Tage, die zwischen der in der תורה wirkenden Gnade: ותורתך חנני und der Strenge Deiner Urteilssprüche den ausgleichenden Mittelweg findet: משפטיך שויתי!

Ich klebe nun nicht mehr am Staube, sondern ich bin innig vereint mit Deinen Zeugnissen, bin selbst ein Zeuge Deiner Gnade und Deines Rechtes. Laß es mich in Ehren und in Wahrheit sein und laß mich nicht zu Schanden werden: אל תבישני! Haben mir einst Urim und Tumim die Schritte zugemessen die ich von Fall zu Fall auf dem vor mir liegenden, gefahrvollen Wege einzuhalten hatte, so ist mir durch die Vertrautheit mit Deinen מצות nun der Weg geläufig und sicher gebahnt worden. Ich eile unaufhaltsam fort auf diesem Wege, denn Du weitest mir mein Herz! דרך מצותיך ארוץ כי תרחיב לבי!

ה.

33—40) הורני-חנה „Lehre mich, Gott, den Weg Deiner Satzungen, und ich will ihn bewahren bis zum letzten Schritt." Was es nun bedeute, den von Gott gelehrten Weg bis zum letzten Schritt, עקב, einhalten, und was die Kraft verleiht zu solcher gegen Gewinn und kalmierende Beschönigung unerbittlicher Konsequenz — das ist der Inhalt dieses Absatzes. Die Hoheit der Gotteslehre verbietet es, sich zugunsten eines noch so wichtigen Selbstinteresses und in Berücksichtigung einer öffentlichen Meinung, einer falschen Scham nachgebend, mit der Halbheit abzufinden.

„Neige mein Herz Deinen Zeugnissen zu und nicht dem Gewinn!" (36.)

„Wende ab meine Blicke vom Falschsehen. In Deinen Wegen belebe mich!" (37.)

Das „Falschsehen", sei es der eigenen Handlungen und sei es, und dies ganz besonders, des Gesetzeswortes, es ist falsch und täuscht über die Tragweite der eigenen Handlung und über den heiligen Ernst des Gesetzes hinweg. Das Falschsehen fälscht die Tat und

die Bewertung der Tat durch das Gotteswort. Ein solches ראות שוא verhindert durch hundertfache Rücksichten auf dynastische, politische und soziale Interessen den ehrfurchtsvollen Aufblick zu der reinen Höhe, von der aus Dein hehrer Spruch, o Gott, Deinen Willen verkündet.

Der Psalmist, eingedenk der an ihn herangetretenen Versuchung, durch „Falschsehen" Fehl und Vergehen in einem das Urteil der Welt täuschenden Lichte erscheinen zu lassen, betet hier (38) in tief ergreifender Weise:

הקם לעבדך אמרתך אשר ליראתך

Laß Deinem Diener Deinen Ausspruch aufgerichtet hoch sein, wie dies allein dazu führt, Dich in Wahrheit zu ehrfürchten!

Mit diesem Gebete begegnet der Psalmist der Gefahr, die Hoheit des Gottesspruches könnte durch die Niedrigkeit der menschlichen Gesinnung verringert oder verdunkelt werden. Diese Auffassung scheint uns dem ganzen Zusammenhange entsprechend zu sein, ohne daß dadurch die Auffassung Kimchis, der die Stelle auf die dynastische Befestigung des davidischen Thrones bezieht, ausgeschlossen wäre. (Vgl. unsere Bemerkung zu Ps. 17, 2, 3, 4.) Dieser von mir angestrebten Hoheit und Unbeugsamkeit der rechtlich sittlichen Forderung gegenüber verschwinde die Furcht und Scheu vor Beschämung. Hoch, riesig hoch soll mir die Forderung stehen, die ליראתך hindrängt. In demselben Maße verliert יגרתי seine Schrecken. Man sieht, daß hier אשר ליראתך und אשר יגרתי einander gegenübergestellt sind.

Und wenn auch. Wenn mich auch die Folgen meiner Handlung אשר יגרתי schmerzlich treffen sollten, nun, so sind es die Folgen Deiner Rechtsordnungen, und sie sind gut: כי משפטיך טובים! „Siehe, so begierig bin ich nach Deinen Anordnungen, durch Deine Gerechtigkeit belebe mich!"

ו.

41—48) ויבאני-ואשא „Alle Deine Gnadenzeichen überkommen mich." Darin gibt sich Deine mir verheißene Gnade zu erkennen, und Deine Rettung nach Deinem Worte.

Dieses Überkommen, ohne daß ich in jeder einzelnen Notlage um gnädige Hilfe flehe, führt all die Einzelgnaden auf die eine Hauptgnade zurück, daß Du meine Rettung sein willst. Demnach

rechtfertigt sich die Verschiedenheit zwischen dem קרי und כתיב im Worte הסדך.[1])

Du sendest Deine Gnade, damit mein Vertrauen in Dein Wort sich bewähre in der Sicherheit, mit der ich meinen Schmähern Rede stehe.

So möge dieses Wort in meinem Munde stets das Wort der Wahrheit sein, der Wahrheit bis aufs äußerste: דבר אמת עד מאד. Und so möge ich Deine תורה behüten in jedem Augenblicke und bis in Ewigkeit.

Nicht um den momentanen Sieg über schmähende Feinde handelt es sich, sondern um die Wahrheit an sich und um jeden Preis.

Ich will frei, gehobenen Hauptes den Weg der Pflicht gehen. Diese Freiheit gibt die innere Überzeugung, diese Pflicht zu kennen und nur diese zu üben.

Ich will ohne Scheu auch Königen gegenüber Deine Zeugnisse vertreten können. Solchen Mut gibt das Bewußtsein, selbst ein beglaubigter treuer Zeuge zu sein für Wahrheit und Recht auch dann, wenn die eigene Königswürde in Frage kommt.

Zu dem tiefen Ernste, mit dem ich meine Aufgabe als Künder des Gotteszeugnisses erfasse, geselle sich die traute Innigkeit der Liebe zu Deinen Geboten. Ich will meine Herzenslust und Freude an diesen Geboten finden.

Und so will ich diesen von mir so sehr geliebten Geboten meine Tatkraft weihen. Ich erhebe meine Hände zu Deinen Geboten, und das bedeutet den Schwur, treu in ihren Diensten zu stehen.

Zugleich locken mich Deine tiefgründigen Satzungen zu wonniger Lust und gemütserheiternder Unterhaltung ואשיחה בחקיך!

ז.

49—56) זכר-זאת Zum Merkwort ist Deinem Diener geworden, daß Du und worauf Du mich hast hoffen gelehrt. Wir möchten dieses זכר-דבר in V. 49 nicht als Imperativ auffassen. So aufgefaßt findet man für דבר an dieser Stelle keinen rechten Sinn. Hingegen nimmt dieses זכר-דבר eine den ganzen Absatz des

[1]) Merkwürdigerweise ist diese Verschiedenheit zwischen קרי וכתיב im Worte חסדך, wie sie in מקראות גדולות festgehalten und vom רד"ק angemerkt ist, in sonst korrekten תהלים-Ausgaben vernachlässigt worden.

Buchstaben זי״ן beherrschende Bedeutung an, wenn wir זכר für den Infinitiv und die Verbindung זכר-דבר für den substantiierten Begriff des sachlichen Merk- und Gedenkzeichens nehmen. Die ähnliche Konstruktion bietet sich in זכר אני מה חלד (Ps. 89, 48), und dort wie hier wird der Vers durch das in kausativem Sinne gebrauchte על ergänzt: על מה שוא בראת und על אשר יחלתני. Man möchte sagen: זכר אני ist die persönlich reflexive Betrachtung, die leicht zu dem jedes Hoffen vernichtenden שוא בראת führt. זכר-דבר aber ist das sachliche Gedenken und Festhalten der von Gott in Seinem Walten und in Seiner Geistes- und Wortesoffenbarung gegebenen sichern Momente, das Gedenken der Tatsachen und der Taten bedeutenden Worte, durch die Gott Seinen Diener erziehen und es ihm einprägen will, was es heiße: auf Gott allein hoffen!

Ein solches Merkwort wirkt mächtig. Es stärkt und tröstet und es läßt Vergangenheit und Zukunft durchzogen sein vom Geiste der Einheit, der immer wieder auf die Einheit Gottes hinweist.

„In meinem Elende ist dies mein Trost, denn Dein Spruch belebt mich" (50).

„Der Spott der Übermütigen — und wenn er bis aufs äußerste steigt, er kann mir nichts anhaben, da ich von Deiner תורה nicht abbiege" (51).[1])

„Deiner Strafgerichte gedenke ich, Gott, von Ewigkeit, und ich tröstete mich" (52).

„Zornglut überkam mich vor den Bösen, die Deine Lehre verlassen" (53).

In משפטיך ה׳ reicht mir die Kette Deiner Rechtswaltung in uralte, vergangene Zeiten zurück. Sie ist ohne Bruch und ohne Riß, und sie ist Deiner Hand nie entfallen — und dies ist mein Trost, wenn משפטיך dräuen.

Die רשעים bedenken ihre Zukunft nicht. Ihnen fehlt jedes Merk- und Mahnwort, das sie vor ihrer Zukunft zurückschrecken ließe. Darob mein Schrecken und meine Zornesglut!

Mir fehlt es nicht an der harmonischen Ausgeglichenheit, der Folge Deiner Satzungen, die mir während meines Erdendaseins zur

---

[1]) Dieses זדים הליצני bestätigt wieder die bereits erwähnte משלי כ״א entnommene Definition: זד יהיר לץ שמו.

Richtschnur dienen. Auch die Nacht mit ihrem Dunkel trübt die Klarheit meines Blickes nicht. Mein Auge hütet Deine Lehre. Die Stille der Nacht ist erst recht für meinen Sang und mein Spiel geschaffen, mit welchem ich Deinen Namen verherrliche זכרתי בלילה שמך ה׳. Siehe dies ist mir geworden, dieser Gleichklang der Seele, angesichts der Vergangenheit und der Zukunft, bei Tag und bei Nacht, weil ich Deine Verordnungen wartend und pflegend gehütet habe כי פקדיך נצרתי! (Vgl. Sachs Anmerk. z. V. 56.)

ה׳.

57—64) חלקי-חסדך Gott mein Teil! Das ist mein Vorsatz und mein Glück. Ich flehe Dich mit ganzem Herzen an, sei mir mit Deiner Gnade zu Hilfe, daß mein Lebensvorsatz zur Wahrheit werde. „Mein Teil" — alles was ich denke, empfinde und tue ist unvollständig und im innersten Wesen lückenhaft, wenn dieses Teil darin fehlt. Der Name Gott ist mir nicht etwas Angelerntes, mit Mühe und durch die Kunst der Forschung meinem Wesen Eingefügtes. Mein ganzes Wesen hat vielmehr dieses Denken des Gottesgedankens und dieses Leben im Gottesgeiste zur Natur angenommen. Ich mag gehen und stehen und meine Wege im irdischen Dasein verfolgen wo und wie immer, stets drängt es mich zu Dir, zu den Stätten Deiner Zeugnisse. Dahin wendet sich mein Schritt, denn dort ist mein Teil zu finden: חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדתיך (59).

Im Midrasch wird diese zur Natur gewordene Macht des innern Dranges durch herrliche Beispiele illustriert. Vgl. ויק״ר פל״ה. —

Da gibt es kein Säumen und Zögern (60). Da verliert der Bösen Druck und Lockung jede Gewalt (61). Die Mitternacht mit ihrer Stille ist mir eine Mahnerin, die Stille mit meinem Gottespreis zu unterbrechen, und das leise Erbeben in den Saiten meiner gottgeweihten Harfe ist das harmonische Vorspiel dieser Mahnung (62). Ich kann ja nicht anders, als mich allen Gottesfürchtigen zugesellen (63). Das ist das Werk Deiner Gnade, Gott! Sie füllt ja die ganze Erde aus, und sie erfüllt mein ganzes Denken und Sinnen, und sie mahnt und weckt mich und legt mir das Gebet auf die Zunge: „lehre mich Deine Satzung" חסדך ה׳ מלאה הארץ חקיך למדני, denn: „Gott mein Teil!"

ט׳.

65—72) טוב-טוב לי Du hast nicht nur Deinem Knechte Gutes getan — das würde durch לעבדך ausgedrückt sein —, sondern all Dein Tun an und mit Deinem Knechte war Gutes: טוב עשית עם עבדך. Auch wenn Deine Schickung mich schmerzlich traf, wollte und bewirkte sie das Gute, denn ich selbst wurde gut und besser. Das entsprach Deinem durch Prophetenmund zu meiner Besserung gesprochenen Worte: כדברך ה׳! Es kommt nur darauf an, daß ich Dein Wort seinem wahren Sinne nach, טעם, mit Kenntnis erfasse, דעת. Darin liegt das Beste des Guten — טוב, das sonst dem Menschen verborgen bleibt; sonst, wenn Du es ihn nicht lehrst, und er dieser Lehre nicht sein durch praktische Ausübung der מצות gestärktes Glauben und Hoffen entgegenbringt. Darum למדני כי במצותיך האמנתי.

אענה, in V. 67 wird von ראב״ע, רד״ק, רש״י in der Bedeutung von Bescheid geben, das Wort ergreifen (ויען איוב) aufgefaßt. Die gegen Lehre und Gesetz sich richtenden Fragen und Zweifel unterdrückend, war ich ein Irrender. Mir fehlte die Klarheit, denn ich fand keine Antwort auf solche Fragen, und ich glaubte nur das mit der Tat üben zu sollen, was ich mit dem Worte vertreten könne. ועתה — Nachdem Du mich in den Geist Deiner Lehre eindringen und die Kraft der אמונה, der erziehlich wirkenden Gesetzesübung empfinden ließest, jetzt weiß ich es anders. Ich behüte Deinen Ausspruch in Lehre und Leben. Das ist die beste Antwort auf alle Fragen und Zweifel.

Doch auch die andere, von anderen Erklärern angenommene Auffassung des Wortes אענה, als „gedemütigt sein" ist trotz der ungewöhnlichen קל-Form zulässig, denn es finden sich Analogieen in Jes. 25, 5; 31, 4; Hos. 5, 5. Darnach enthielte unser Vers den Hinweis auf die bessernde Kraft der Leiden.[1]) —

Du bist die Güte, und was Du dem Menschen zuschickst, will das Gute. Der Mensch lerne dies aus Deinen Satzungen erkennen. So lehre es mich! טוב אתה ומטיב למדני חקיך!

Zwischen den Lebensperioden eines Mannes, die mit ihrem Inhalte an tatsächlichen Ereignissen und subjektiven Anschauungen wie Grenzpunkte einer tief innern Verarbeitung und Entwicklung

---

[1]) V. 71: טוב לו כי עניתי scheint diese Auffassung zu unterstützen.

aus dem Einerlei der Lebenstage herausragen, ist Raum für die gewagteste Vermutung und Andichtung. Der Charakter steht noch nicht so gefestigt da und bildet noch nicht die in allen Teilen und Teilchen zusammengehörige Einheit. Da findet der Verdacht und die Bösrede ihre Ritzen und Spalten, um einzudringen. Der Charakter ist eben noch nicht der Fels, an dem jeder äußere Anwurf abgleitet. In der Dämmerstunde der sich zur Klarheit durchringenden Wahrheit schleicht sich die Lüge ein und heftet sich dem mit sich selbst und mit der Falschmeinung der Welt Kämpfenden an, als ob sie zu seinem Wesen gehörte. —

Im Leben unseres Sängers gab es solche Lebensperioden. Es gab da ein „Vor" und „Nach", ein טרם, und ein עתה, (67) und es war damit die Spalte gegeben für die Lüge und für die זדים, die bereit waren mir שקר anzuheften.[1])

אני בכל לב, Derselbe, der sich als אני שוגג bekannte, er findet das nie versagende Mittel, die זדים zu entwaffnen: בכל לב אבקשך! Ungeteilt, mit ganzem Herzen!

Nun die Entgegenstellung, die in keinem der Absätze des תמניא אפי fehlt. Mein Herz gehört ganz der treuen Pflege und Hut der Gottesvorschrift. Ihr Herz ist fühllos für höhere Pflicht und hohe Wonne, es geht in Genußsucht auf — ein fetter Muskel im üppigen Leibe. Meine Lust und Wonne ist Deine Lehre: אני תורתך שעשעתי!

Nach all den überstandenen Leiden: טוב לי wohl mir! Die Leidensschule hat mich gebessert, und darum steht mir die Lehre Deines Mundes höher als alle Schätze der Erde. Indem ich Deinen Willen erkenne, Deine Absicht ahne und in den mir erteilten Lehren die Lehre Deines Mundes vernehme, wird diese Weltlehre die mir zugedachte Erziehungslehre, die unmittelbar von Mund zu Ohr geht, vom Munde des Gebers der תורה zum Ohre und zum Herzen des Lehrlings. טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף!

---

[1]) Vielleicht soll durch die Wortstellung: טפלו עלי שקר זדים (und nicht: זדים שקר) der auf psychologischem Grunde beruhende Anschluß des שקר an das טרם, und עתה, angedeutet werden. Den זדים ist ja das טוב אתה ומטיב, das das טרם und עתה mit einander in Einklang bringt, unbekannt. Ihnen, den זדים, tritt dann der Sänger mit seinem אני, Mann gegen Mann entgegen. Wir erkennen in diesem אני den אני שוגג aus V. 67.

י.

73—80) ידיך-יהי Deine Hände haben mich gemacht und mich bereitet; gib mir Verstand, daß ich lerne Deine Gebote!" Du hast mich physisch und geistig mit den nötigen Organen versehen, Dich zu denken, Dein Wort zu vernehmen, Deinen Namen auszusprechen und Dein Gebot auszuüben. So hast Du mich bereitet, und so bin ich bereit dazu. Die Dich ehrfürchten und die in mancher Stunde an der Bereitwilligkeit und Fähigkeit Deines erwählten Dieners vielleicht irre geworden — durch den Einfluß der „זדים„ irre gemacht worden, sie mögen es mit Freuden erkennen, daß sie selbst sich geirrt, und daß ich Deines Wortes geharrt und ausgeharrt habe, bis es sich an mir erfülle (74). Was zu seiner Zeit mich schmerzlich traf, ich trug es und gewann immer mehr das Bewußtsein, daß alles, was Du schickst und fügst, nur Recht und Billigkeit, und daß der Zweck der Schickung und Fügung nur die Erziehung zur Gottestreue אמונה und die Festigung in ihr sei. So treffe auch Deine Gnade zu meiner Tröstung ein, die Du ebenfalls verheißen (75—76). So überkomme, יבאוני, mich, ohne daß ich weiter darum kämpfen und ringen müßte, Dein Erbarmen als der mein Leben ausmachende Teil, als der von Deiner תורה mir beschiedene Wonneteil. — תורתך שעשעי.

Das עותוני in V. 78 gibt in verstärktem Ausdruck den Begriff des unrechtmäßigen gewaltsamen Druckes, den der Sänger in V. 61 mit עודני bezeichnet hat. Dem יבשו זדים steht das ישובו der יראים gegenüber. Es ist dies ein Wortspiel, das vom Psalmisten oft — so auch Ps. 6, 11 — angewendet wird. Diese Genugtuung soll mich nicht zur Überhebung führen: יהי לבי תמים בחקיך Mein Herz bleibe ungeteilt Deiner Satzung geweiht. Jemehr die זדים zu Schanden werden, desto mehr muß ich mein Herz bewachen, daß ich es nicht werde: למען לא אבוש!

כ.

81—88) כלתה - כחסדך Ein Moment der höchsten Lebensgefahr und der Seelenspannung aus der Zeit der schlimmsten Verfolgung, die David von Saul, Absalom und ihren Helfershelfern zu erdulden hatte, ist der Gegenstand dieses Absatzes. Die einzelnen Aussprüche, so lose sie aneinander gereiht sind, verraten doch eine fast bis zur Unerträglichkeit reichende Ungeduld, die angesichts der bösen זדים, die dem Verfolgten Gruben graben, und der Kurzlebigkeit des Dulders,

die ein Ende der Leiden und eine Genugtuung für dieselben kaum absehen läßt, sich fortwährend steigert (81—85).

Und immer wieder ist es das תורה-Wort, das Mut, Trost und Hoffnung verleiht. —

Die Lebenstage Deines Dieners sind so kurz gemessen, und die Langmut mit den auf meine Vernichtung ausgehenden Bösen soll so unermeßlich sein!

Das Tun und Treiben der übermütigen Feinde geht bis zur Unnatur, und diese U n n a t u r wird in fast naiv klingender Weise damit gekennzeichnet, daß sie ja gegen den Geist Deiner תורה geht: אשר לא כתורתך!

Die Midraschweisen haben in dieser grausamen Unnatur den bitterbösen Haß erkannt, der den im Galuth zerstreuten Kindern Israels Fallen stellte und Blutbäder bereitete. Die תורה schreibt vor, daß man die Tiermutter und ihr Junges nicht an einem und demselben Tage schlachte. Sie aber haben ganze jüdische Generationen, Väter, Mütter und Kinder an einem Tage und in derselben Stunde vernichtet. Das תורה-Wort verlangt, daß das vergossene Blut von Vogel und Wild mit Erde bedeckt werde. Sie aber häuften die Erschlagenen und ließen ihre Leichname um Jeruschalaim frei umherliegen. All dies war und ist — wie der Psalmist in so rührender Einfachheit klagt, לא כתורתך. — Eine entartete, von zügelloser Leidenschaft beherrschte, politischen Zwecken dienende Philosophie mag auch für die Ausgeburten des Hasses irgend einen stolzen Namen und eine Art Berechtigung finden. Die תורה kennt solche Namen und Rechte nicht und deckt sie nicht mit dem Worte ihrer auf die Veredlung der Menschen abzielenden Vorschrift.

Alle Deine Gebote sind in ihrem Wesen erziehlicher Natur כל מצותיך אמונה, und sie lassen sich weder in ihrem Grunde noch in ihrer Folge von der edlen Menschlichkeit loslösen. Was gegen diese oberste Tendenz verstößt, ist לא כתורתך, und ist Lüge, שקר. Diese Lüge verfolgt mich, mit dieser Lüge verfolgen sie mich, o hilf mir! שקר רדפוני עזרני Sie mit ihrer selbstgeschaffenen Moral — אשר לא כתורתך — kannten in ihrer Verfolgungswut keine Grenze. „Beinahe hätten sie mich vernichtet im Lande" (87), während ich auch bei der Abwehr „Deine Verordnung nicht verließ".

Mir blieb auch in den Momenten der gebotenen Notwehr das aus Deiner Lehre mich ansprechende Gebot die Schranke für die

Wiedervergeltung. Der Hauch der Gnade, der in Deinen Verordnungen weht, belebte immer wieder den Atemzug der edlen Menschlichkeit in mir.

„So belebe mich ferner nach Deiner Liebe, daß ich bewahre das Zeugnis aus Deinem Munde!" (88.) כחסדך חייני ואשמרה עדות פיך!

ל.

89—96) לעולם - לכל „Für ewig, Gott, ist Dein Wort, festgestellt am Himmel." Das Gotteswort ist nicht ein Produkt der Zeit- und Menschheitsentwicklung. Noch ehe eine Erde da war, auf der Menschen wandeln und in ihrer sozialen und politischen Betätigung die „Fälle" für die in Anwendung zu bringende Gesetzeslehre schaffen konnten, war Dein Wort, das Wort der Lehre, da. Dieses Wort war fertig in sich und wahr an sich; es war נצב בשמים, gleichviel, ob es eine Erde gäbe und Menschen darauf oder nicht.

„Für Geschlecht und Geschlecht Deine Treue; Du hast aufgerichtet die Erde, und sie steht." (90.) Damit die Lehre erziehend und erhebend auswirken könne, dazu mußte sie zur Erde niedersteigen und Lebensgut der Geschlechter werden, und dazu mußte sich auf Gottes Geheiß die Erde gründen und mit Menschen beleben, die eines solchen Lebensgutes bedürfen.

„Nun stehen sie, Deiner Rechtssprüche harrend, da, denn alles ist Dir dienstbar". (91.)

Sie stehen da, in Eid und Pflicht genommen: die Geschlechter, der Himmel und die Erde, sie alle, den Namen Weltall, הכל, tragend, Deine Diener. (Vgl. 89, 3.) So erscheint die תורה nicht als die Folge, sondern als der Grund des Weltbestehens. (Vgl. משלי ח׳.) So ist auch mir, dem Vielgeprüften, Deine תורה Bedingung meines Bestehens geworden. Ohne die Freude, die mir Deine Lehre bietet, wäre ich in meinem Elend zugrunde gegangen. (91.)

Deine Verordnungen sind mein Lebenselement. Ich will ihrer nie und nimmer vergessen! (93.)

So bin ich mit meinem innersten Wesen, mit meinem Können und Wollen — Dein! (94.)

Auch hier fehlt die Kehrseite nicht. Die רשעים stellen sich ein mit ihrem Sinnen und Trachten auf meine Vernichtung. Das

Wörtchen לי, in V. 95 ist dem לך אני, in V. 94 gegenüber gestellt. Was können die Bösen mit ihrem Sinnen und Trachten mir anhaben, da ich doch Dein bin und in der Kraft Deiner Zeugnisse die Kraft meines Lebens suche. So tiefgründig Deine Zeugnisse sind, in die ich mich vertiefen will, um Zweck und Ziel meines Daseins zu verstehen, so hoch erheben sie mich über alle von רשעים gegen mich gerichtete Angriffe.

Dein Gebot ist weltumfassend weit und groß. Es übersteigt die Grenzen der Endlichkeit im Raume, wie es keine Endlichkeit in der Zeit kennt. Was endlich ist vergeht לכל תכלה ראיתי קץ, unendlich in Zeit und Raum ist Dein Wort, Dein Gesetz. Das lehrt dieser Absatz des Buchstaben ל׳מד bei seinem Beginn und Schlusse: רחבה מצותך מאד und לעולם ה׳דבך נצב! Wer dem Ewigen, Unendlichen nachstrebt, wird von all dem Kleinlichen, Verschwindenden nicht erreicht!

מ׳.

97—104) מה-אהבתי תורתך Unendlich wie die Gotteslehre in ihrem Wesen ist, weder von Zeit- noch von Raumesgrenzen beschränkt, so unendlich tief ist meine Liebe zu dieser Lehre. מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי „Wie liebe ich Deine Lehre. Den ganzen Tag ist sie meine Unterhaltung!" (97.) Das tut nicht die Lust am Forschen allein, sondern der Trieb in ihr zu forschen und über sie zu sinnen היא שיחתי! Die Ewigkeit der תורה erweist sich mir nicht nur aus der Beständigkeit meiner Liebe zu ihr an jedem Tage und zu jeder Stunde. Auch in der Art, wie die תורה, Streben fördernd und Zweck bietend, Grund und Folge in eins verbindend auf mich wirkt, liegt das Zeugnis ihrer Ewigkeit. Was gab und gibt mir den Mut und die Kraft gegen all die ersonnenen und fein gesponnenen Verführungs- und Verleumdungskünste, gegen die Verderben bringende Klugheit der Feinde zu bestehen und auf dem eingenommenen Standpunkte fest und unbeugsam zu verharren? Das Bewußtsein, daß dieser Standpunkt mir von der תורה und ihrer Satzung vorgeschrieben ist. Und welche Lehre ziehe ich daraus, daß der Standpunkt, den mir die Weisheit der תורה angewiesen und die Treue, mit der ich dieser Weisheitslehre folge, die einzigen Schutzmittel gegen jeden klug ersonnenen Feindesangriff seien? Die Lehre, daß die תורה aller Weisheit Anfang, daß sie tiefer reiche als alle tiefgründigen Menschenpläne und höher als die Spitzen der

von Menschenverstand aufgeführten Bauten. Die תורה führt mich zum Siege, und der Sieg führt mich zur תורה! „Von meinen Feinden" — (die ich durch mein Festhalten an Deiner Satzung besiegt, vielleicht auch überzeugt habe) „macht sie mich weise" — מאיבי תחכמני מצותך. — Ist dieses Ineinanderlaufen von Ursache und Wirkung, dieser Ring ohne Ende nicht wieder ein Beweis für die Unendlichkeit der תורה?

Fürwahr, mir ist der Beweis erbracht, daß sie, Deine תורה, ewig ist und sein wird כי לעולם היא לי! Wir möchten dieses מאיבי (98), wie aus Obigem zu ersehen, nicht als Komparativ, sondern als Präposition mit kausativer Bedeutung auffassen. Hierzu bewegt uns schon das folgende מכל (99) und מזקנים (100), das nur sehr schwer, und das מכל ארח רע (101), das durchaus nicht eine andere Auffassung zuläßt.[1]) —

„Von allen meinen Lehrern gewinne ich Einsicht, denn Deine Zeugnisse bleiben mir mein Sinnen." (99.) Der Psalmist hatte einen Achitofel und einen Schimei zu Lehrern und mußte bei der Aufnahme ihrer Lehren vorsichtig sein. Doch ihm stand über den Personen die Sache. So gewann er in positiver und negativer Weise die Einsicht und wurde durch ermunterndes oder warnendes Beispiel darüber belehrt, was er zu tun und streng zu meiden hatte. Die Erfahrung stellte mir in ihren Meistern, den זקנים, die Wegweiser, denn sie hatten mich nur darin zu bekräftigen, was mir in Deinen Verordnungen Richtung gebend war. (100.)

So blieb mein Lebenspfad vom Bösen weit entfernt. Das Böse meiden ward mir zur Natur. Ich hatte den Drang in mir, die Füße vom Ausschreiten zurückzuhalten, wo ein ארח רע vor mir lag (101), und ich hatte die Scheu, von Deinen Rechtssprüchen abzuweichen, denn „Dein Wort wollte ich hüten", und hoch über den Lehrern mit ihren glänzenden Gaben und oft bestechenden Weisheitslehren stand mir die Lehre, die Du mich gelehrt (102), die ich stets hüten, und von der ich nimmer weichen wollte. —

Deine Sprüche und Satzungen sind mir bei all ihrer Strenge nicht die dem Menschen beigegebenen unduldsamen Wächter des

---

[1]) Vgl. Sachs „Psalmen" z. St., dem wir nicht beistimmen können. Vgl. Hirsch, der in der Übersetzung zwischen מאיבי und מכל und מזקנים unterscheidet. Was die Bibelkritiker aus diesem מאיבי — machen, bleibe hier unerwähnt.

Lebensgenusses, und sie klingen mir nicht hart und spröde als Diktate einer unbeugsamen Theorie. Sie sind mir süß und köstlich schmackhaft, mehr als Honig. Die Prosa des Gesetzes entbehrt des poetischen Anhauches nicht, der ihr den besonderen Reiz gibt und sie so sanft herabgleiten läßt. (103.)[1])

In positiver und negativer Weise sind mir Deine Vorschriften richtunggebendes Lebensgesetz. Es wird mir traut und süß, und es mahnt mich ernst und streng. Mein Lieben und mein Hassen hat darin seinen Grund. (104.) Ich kann den Pfad der Lüge, jeden Pfad der Lüge, in welcher Gestalt immer er sich darbietet, nicht anders als hassen. Das ist mir zur Natur geworden, weil es die hehre Natur Deiner Lehre so fordert. — על כן שנאתי כל ארח שקר!

נ.

105—112) נר-נטיתי Schon im Talmud wird anknüpfend an die Stelle in Spr. 6: כי נר מצוה ותורה אור zwischen נר und אור so unterschieden, daß אור die Urkraft des Lichtes und נר den stofflichen Träger des Lichtes, wie er in der Leuchtflamme dem praktischen Lebenserfordernisse zugute kommt, bedeutet. (מס' סוטה פ"א.) אור überflutet die Lebensbahn und macht sie zur Lichtbahn. נר regelt jeden einzelnen Schritt, den der Mensch, der מצוה gehorchend, auf der von תורה beschienenen Bahn zu tun hat. Ich behielt beides im Auge: נר für den Schritt und אור für die ganze Bahn. (105.)

Dabei sank ich nicht zum willenlosen Wesen herab, das die Lichtwoge über sich ergehen und zu מצוה-Schritten sich drängen läßt. Vielmehr wahrte ich meine Subjektivität in allem, was ich nach Deinem Willen tat. Die מצוה-Tat war mir jedesmal eine Widmung meiner Seelenkraft. Ich trat jedesmal selbstbewußt in Eid und Pflicht: נשבעתי ואקימה, um so der Hüter Deiner der Liebe nie entbehrenden Rechte zu sein. (106.)

Noch so sehr gedemütigt und bedrückt — Herr! ich bete zu Dir: belebe mich, wie es Dein Wort verheißt und wie es Deinem Leben gebenden Worte entspricht. (107.)

---

[1]) מלין verw. mit מלט = schmeichlerisch eindringen oder entgleiten. (Gesen.) Es sei auch an Hiob 6, 25: מה נמרצו אמרי ישר erinnert, wo durch die Verwandlung der ל in ר die Heftigkeit, also das Gegenteil der Sanftheit, bezeichnet wird.

Die Widmung meines Mundes, das Gebet als Ersatz des Opfers, ist nicht durch die Not erpreßt. Sie, die נדבות פי, sind die freiwilligen Erstattungsgaben, die mir das Gelöbnis meiner Seele — „נשבעתי" — auferlegt. Nimm sie wohlgefällig an, Gott! und lehre mich Deine Rechtsforderungen kennen und erfassen, damit das, wozu mein Herz mich antreibt, Deinem Gebote, mein Wollen dem Sollen entspreche und als Deine Forderung an mein ganzes Können mir stets vor Augen sei. (108.)

Meine Gabe ist meine Lebenshingabe an Deine Lehre. Ihrer will ich nicht vergessen! (109.)

Der Geist der Lehre tritt, in strikten Verordnungen verkörpert, mir gegenüber. Diese sind mir so deutlich und ins ganze Leben eingreifend, daß ich von ihnen nicht abirre, ob es auch die Bösen mit ihren mir gelegten Fallstricken auf dieses mein Irrewerden abgesehen haben. (110.)

Deine Zeugnisse in Wort und Schrift sind mein Erbe für immer, für frohe und trübe Zeiten, denn sie sind meines Herzens Wonne. (111.)

So ist mir stets die Richtung gegeben, wohin ich mein Herz zu neigen habe. Sie weist mich dahin, wo es gilt Deine Gesetze auszuüben für immer und bis auf den letzten Punkt: לעולם עקב. (112.)

Im Hinblick auf die Eigenart der חקים kann dieser V. 112 noch folgendes sagen wollen: חקים sind jene Satzungen, für die in der Regel der menschliche Verstand keinen ausreichenden, sichern Grund findet. Sie können nicht nach dem Maßstabe von Grund und Folge bemessen werden. Dennoch neigt sich das gottgläubige Herz der Ausübung der חקים hin, denn es ahnt, daß eine Zeit kommen werde, in der die verborgenen Gründe dieser חקים sich enthüllen und vor dem suchenden Verstande sich aufklären werden. Dieses Kausalitätsverhältnis, dessen Enthüllung einem im Schoße der Ewigkeit ruhenden Zeitpunkte aufgespart bleibt, ist durch עקב ausgedrückt, und „לעולם עקב" enthält den Hinweis auf diesen Zeitpunkt der Enthüllung. Mein Herz neigt sich der Ausübung eben dieser Satzungen hin: נטיתי לבי לעשות חקיך in dem sichern Glauben an diesen Zeitpunkt und seine Enthüllung von Grund- und Folge לעולם עקב!

ס.

113—120) סעפים - סמר Auf die Unregelmäßigkeit der Form סעפים haben bereits alte und neue Grammatiker aufmerksam

gemacht. Kimchi will, entgegen den Erklärern (Ibn Esra), die das Wort סעפים als Adjectivum auffassen, diesem Worte den Charakter eines nomen wahren. Vielleicht kann זדים, לצים als Analogon angeführt werden, nur, daß nach dem Gesetze für die Gaumenlaute das ע' in סעפים eine Dehnung durch den Halbvokal חטף פתח erfährt. — Jedenfalls soll סעפים hier das Zweighafte, Zweifelhafte der Zweifler bedeuten und zu der selbstaufopfernden Bestimmtheit, die im vorhergehenden Absatz V. 109—112 ausgedrückt war, in einen Gegensatz treten. Vgl. עד מתי אתם פתחים על שתי הסעפים, מ״א י״ח כ״א. — Ich hasse jene Künstler der Halbheiten, die sich bald an diesen, bald an jenen Zweig des Stammes klammern, und dabei Stamm und Wurzel außer Acht lassen. Ich liebe Deine תורה — das ist mir die Wurzel des mächtig und gerade aufstrebenden Stammes, den ich, unbekümmert um die Ausläufer und Verzweigungen, festhalte. (113.)

Mein mich bergender Schirm סתרי und mein Schild im offenen Kampfe ומגני bist Du. Gilt es vor den aus den Zweigen und Dickichten kommenden Pfeilen sich zu bergen (סעפים), und gilt es meinen Wahlspruch תורתך אהבתי offen mit allem Mut zu vertreten, Du bist es, der mich dazu fähig macht אתה! So bewährt sich Dein Wort, auf das ich hoffe. (114.)

Ihr bösen Gesellen — מרעים — störet schon durch eure Nähe mein trautes Zusammensein mit meinem Gotte. Darum, fort! weichet von mir, ihr מרעים, damit ich pflegend und wartend bewahre das Gebot meines Gottes. (115.)

סמכני in V. 116 unterscheidet sich von סעדני in V. 117 so, daß ersteres die direkte, im gegebenen Moment eingreifende, sichtbare Stütze bedeutet, während letzteres die indirekte, äußerlich weniger bemerkbare, aber um so bleibendere und das ganze Seelenleben beeinflussende Kräftigung bezeichnet. סעד wird auch auf die dem Herzen durch Nahrung zugeführte Stärkung angewendet (סעדו לבכם) und auch von der die Wahrheit stützenden Zeugenkraft gebraucht (וישהדי במרומים Hiob 16, 9).

„Stütze mich Deinem Ausspruche gemäß, damit ich lebe und nicht zu Schanden werde in meiner Hoffnung.“ Und nicht nur der Außenwelt sichtbar, mein Hoffen und Glauben bewährend, mehr noch nach innen stütze mich, damit mir innerlich Heil werde und ich stets hinschaue auf Deine Satzungen. (116—117).

Die שוגים מחקיך in V. 118, die ſichtlich dem ואשעה בחקיך in V. 117 gegenübergeſtellt ſind, müſſen wir in demſelben Sinne wie die ארורים השוגים ממצותיך in V. 21 auffaſſen. שגה bedeutet demnach hier nicht einen aus Vergeßlichkeit begangenen Fehler, ſondern ein fortgeſetztes Abirren vom Wege der Gottesſatzung. Mit שוגים ſind jene gemeint, die von dieſer Satzung gänzlich abſehen, während mit אשעה בחקיך תמיד das unverwandte Hinſchauen auf dieſe Satzungen betont war. Es iſt ein Irren im Kreiſe, dem die Wahrheit als Mittelpunkt fehlt, der durch die in Trugſchluß und Trughandlung verdichtete Lüge erſetzt wird: כי שקר תרמיתם. So erklärt ſich hier die im Niedertreten, „סלית“ gegen die שוגים angewandte Härte, wie ſich dieſe denſelben שוגים gegenüber in גערת זדים ארורים (V. 21) kund gegeben hat. Jene רשעי ארץ mit ihrem verſchleierten Angriff auf Wahrheit und Recht, die die Lüge in den Scheintrug eines Prinzips hüllen, die Prinziploſigkeit in ein Syſtem bringen — שקר תרמיתם — und mit ihren Fragen und Zweifeln — סעפים — das Edelmetall der Wahrheit durchſetzen — ſie ſind die Schlacken der in Sittlichkeit gegründeten Geſellſchaft und ſind mit ihrem das Koſtbare entwertenden Gemiſch der Menſchengeſellſchaft gefährlicher als die unverhüllte Schlechtigkeit.

Fort mit den Schlacken! So ſteht Dein Zeugnis rein und hehr da, und ich liebe es! (119.)

Doch angeſichts dieſer ſchlackenloſen Reinheit in Geſinnung und Tat, die ich im Namen Gottes von den Menſchen fordere, überkommt mich der Gedanke: wie kann ich ſelbſt vor dieſer Forderung beſtehen? Solche Hehre umgibt Dein Weſen, Gott! „Aufſträubt ſich vor Angſt mein Fleiſch, und vor Deinen Gerichten fürchte ich mich.“ (120.)

ע׳.

121—128) עשיתי-על כן „Geübt habe ich Gebühr und Rechtſchaffenheit: laſſe mich nicht meinen Unterdrückern!“ Was Deine große Forderung, o Gott, den Menſchen an Tatenübung auferlegt, das habe ich als König, als Schirmer des Rechts und der Billigkeit treu zu vollführen geſucht, und ſchon darum wirſt Du mich meinen Bewältigern nicht überlaſſen. Dem offenen Unrecht der Feinde ſteht meine durch Taten bewieſene, offene Rechtsliebe gegenüber. (121.) —

Doch iſt mit der äußern Tat, mit „עשיתי“, Deine Forderung, Gott, nicht erſchöpft. Die Frage iſt, ob gegen den Tatenausdruck

nicht das ganze innere Seelenleben, der ganze innere Mensch im Rückstande ist? Deine Forderung, Gott, trifft ja in erster Linie das Wollen des Menschen, daß es schlackenlos rein sei. Das in der Tat sich äußernde Können ist eine nach außen sichtbare Teilzahlung auf die große, hehre Summe der uns auferlegten Pflichtschuld. Und wer soll Bürge sein für den großen, dem menschlichen Urteil sich entziehenden Rest, für das ganze der hehren Gottesforderung dienende Wollen der Seele und Empfinden des Herzens? Daß Dein Diener so ganz dem Guten, dem von Dir, Gott, gewollten טוב, diene und angehöre! Sei Du, o Gott, der Bürge! Auch jene leichtlebigen Frevler am Heiligen, die nicht wie die עושקי, mit der Axt, sondern mit ihrem jeden sittlichen Ernst verleugnenden Spotte ins Heiligtum einbrechen, auch die זדים sollen das von Gott verbürgte innere Heiligtum eines wahrhaften Gottesdieners ehrfürchten lernen, und sie sollen mich nicht bewältigen. (122.)

Auch nach der Auffassung Kimchis, der ערב von ערב = angenehme, mildernde Mischung ableitet und auf עשקה לי ערבני (ישעי׳ ל״ח) hinweist, finden wir in unserem ערב עבדך לטוב den treffenden Gegensatz zu . . . כיום השבת in V. 110. Mische mich ganz und gar, ohne rückständige Schlacke der Gesinnung dem Guten und nur diesem bei.

Meine Augen schmachten nach Deiner Hilfe und nach dem, was Dein Wort der Liebe und des Rechtes über die Rettung bringende Hilfe hinaus als bleibendes Heil Israels und der Menschheit verheißt. (123.) Darum ist mein Flehen nicht: Hilf Deinem Diener in Deiner Gnade und rette ihn, sondern ich flehe: „Handle mit Deinem Diener nach Deiner Gnade und lehre mich Deine Satzungen", das heißt: laß Deine Gnade meine erziehende Weiserin und Deine Satzung meine Lehrerin sein. (124.) Und immer mehr bestärkt sich der Flehende in dem Bewußtsein: ich bin Dein Diener! עבדך אני und aus diesem Bewußtsein heraus tönt es wie ein der Bitte sich anschließender Anspruch: הבינני ואדעה עדתיך so laß mich mit Verständnis und wissend Deine Zeugnisse erfassen! (125.) Ich habe dies nötig. Um dieser in Deiner תורה eingeschlossenen Zeugnisse selbst willen ist es dringend nötig, daß ich, mit dem Geiste dieser תורה innig vertraut, für sie einstehen könne. Es ist eine Zeit, und immer wieder kommt eine Zeit, in der es gilt für Gott Taten zu tun,

weil sie Deine תורה zerstören, ihren Inhalt fälschen und ihr Gebot aufheben. (126.) Ja es kann eine Zeit kommen wie die Zeit Elijahus, der am Berge Karmel, um dem Ansturm der Propheten Baals zu wehren, vom festgefügten Gesetzesbau der תורה selbst die Steine loslöste, damit sie in חוראת שעה, in der augenblicklichen Sturm- und Drangperiode als Barrikade der Abwehr dienen. In solcher Zeit, an die die Midraschweisen, an unsere Stelle V. 126 anknüpfend, erinnern, ist es um so dringender geboten, daß der dem Elijahu nacheifernde Prophet oder Lehrer seiner Zeit, indem er diese oder jene Thoravorschrift ad hoc preisgibt, die Integrität des ganzen, ungeschmälerten תורה-Inhalts sich vor Augen halte, daß er die ganze תורה in sein Herz schließe und das „Eingerissene" bessernd mit fester Hand an ihrem Schutzwalle baue! (126.) Darum, im Hinblick auf solche Zeiten und Aufgaben, liebe ich ich Deine Gebote mehr als Gold und Kleinod. (127.) Darum muß ich, von dieser unendlichen Liebe getrieben, das Gesamtganze der תורה festhalten, und ich muß gerüstet und befähigt sein, Fragen und Zweifel, die in dieses Gesamtganze den Keil des Zwiespaltes und des Widerspruches treiben, zu bannen und den Weg zu ebnen, der solche Zwiespältigkeit ausgleichend, zur Einheitlichkeit der תורה führt. Diese Integrität der תורה-Weisungen in ihrem Gesamtganzen wird durch כל פקודי כל ישרתי hier besonders hervorgehoben. (128.)

פ׳.

129—136) פלאות - פלני Mit dem „כל פקודי כל" am Schlusse des vorhergehenden Absatzes waren in den Lehrgehalt der תורה auch die Beziehungen inbegriffen, die über den Kreis des innern Volkslebens Israels hinausgehend, die ganze Außenwelt in ihrer natur- und völkergeschichtlichen Bedeutung berühren. Es sollte damit gesagt sein: Zwischen dem, was Gott in Seinem Gesetze Seinem Volke Israel zur Grundlage des Bestandes und zur Richtschnur des Denkens, Empfindens und Handelns bestimmt hat, und dem, was Er, der Schöpfer, der ganzen Naturwelt nach Gesetz und Maß an Kraft zugemessen und der ganzen Menschenwelt als Bedingung der kulturgeschichtlichen Entwicklung hingestellt hat — kann es in Wahrheit keinen Widerspruch geben. Das Gesamtganze der תורה tritt zum Gesamtganzen der Welt nie in einen Gegensatz, und wenn ein solcher dennoch gefunden wird, so wird er nur auf dem Pfade

falscher Voraussetzungen, auf dem אֹרַח שֶׁקֶר, gefunden. Und darum: כָּל אֹרַח שֶׁקֶר שָׂנֵאתִי!

Und nun stellt sich der Psalmist am Anfang unseres Absatzes gleichsam an den Weltanfang hin, da dem Gesamtall das Gottesgeheiß geworden ins Dasein zu treten, und da Israel das Volk der Lehre geworden seinem dem Weltall in deutlichem Gesetzesworte sich offenbarenden Gotte.

Die Schöpfung und die Gesetzesoffenbarung, die Zeugnisse Deiner Schöpfermacht und Deiner die sittliche Weltordnung erhaltenden Kraft, sie sind beide Wunder. Mit einem Wunder fängt das physische Weltdasein an, und ein Wunder ist des Sinaiwortes Anfang. Und da will der sich weise dünkende Grübler dem Schöpfer und Gesetzgeber mit nüchternen Regeln und Zahlen nachrechnen und mit dem Lichtstümpfchen der Vernunft in die Tiefen der „Anfänge" hinableuchten, um am Anfang, das heißt dort, wo der Mensch mit seiner Weisheit noch nicht vorhanden war, einen Rechenfehler zu entdecken!

פְּלָאוֹת עֵדוּתֶיךָ Wunder sind Deine Zeugnisse, darum berechnet und bekritelt sie nicht mein Verstand, sondern bewahrt sie pflegend und wartend meine Seele! (129.)

פֵּתַח דְּבָרֶיךָ Der Eingang Deiner Worte leuchtet. בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱ Am Anfange schuf Gott! Dieser erste Bericht göttlichen Schaffens und weltlichen Werdens ist die Lichthülle, in die der Weltschöpfer sein Schöpfungsgeheimnis gekleidet. יָאִיר, Es leuchtet und kann es den Einfältigen einleuchtend machen, daß bei all ihrer aufgewandten Menschenweisheit und bei allen Errungenschaften dieser Weisheit das Gottesgeheimnis in seiner Hülle verborgen bleiben müsse und die Gotteszeugnisse פְּלָאוֹת sein werden: מֵבִין פְּתָיִים! (130.)

„Meinen Mund öffnete ich und nahm sie begierig in mich auf, denn nach Deinen Geboten hatte ich mein Verlangen." (131.) Diese Gier darnach, die am Eingange der durch den Gottesspruch entstandenen Sinnenwelt laut werdenden „Zeugnisse" aufzunehmen, wird hier durch einen an die sinnliche Natur des Genießens erinnernden Ausdruck bezeichnet: פִּי פָּעַרְתִּי וָאֶשְׁאָפָה Die wunderbar geschaffenen Tatsachen will ich in mich aufnehmen, wie der vor Hitze Verschmachtende den kühlenden Hauch in sich aufnimmt, ohne erst nach dem Woher und Wohin dieses Hauches kritisch zu fragen.

Diese Tatsachen sind Zeugnisse für die Wahrhaftigkeit Deiner Gebote, die an den gegebenen Bericht sich knüpfen, und nach diesen Geboten ist mein Verlangen, und dieses Verlangen findet wieder in einer vom gewöhnlichen „תאב„ abweichenden, in ganz ת״נך nicht wiederkehrende Form: יאבתי seine auffällige Bezeichnung. —

Eine solch unaussprechliche Liebe zu Deinem Namen, Weltschöpfer und Lenker! die nur Dir vertraut und nur auf Deinen Namen baut, hat ein Anrecht auf Deinen Gnadenblick; versage ihn mir nicht! פנה אלי וחנני כמשפט לאהבי שמך. (132.)

Nun das Gebet: Laß meine Schritte im Leben mit meiner innern, Deinem Zeugnis und Gebot zugewandten Herzensneigung die gleiche Richtung einhalten פעמי הכן, damit im Drange der Zeiten und Verhältnisse nicht das Unrecht eine Macht über mich gewinne. (133.)

Laß mich frei und erlöst sein von drückender Menschengewalt, damit ich unentwegt Deine Vorschriften bewahre! (134.)

Zur Stärkung meiner innern, allem Unrecht Widerstand leistenden Seelenkraft ruft Dein Diener Deine Erleuchtung und Belehrung an. (135.)

Für die Ungerechtigkeit Anderer habe ich nur Tränen. Dies nicht so sehr, weil die Ungerechten mich vernichtend treffen wollen, als weil sie Deine Lehre so sehr mißachten können. (136.)

צ.

137—144) צדיק - צדק Im vorhergegangenen Absatz waren es die Wunder der physischen Welt, die vom frühesten Anfang an das Dasein und die Waltung Gottes bezeugten und zu dem Glauben hindrängten, daß das Heer der geschaffenen Dinge bei allen Wundern des Anfangs nach Gesetz und Ordnung sich bewege, und daß Gott allein der Gesetzgeber der Naturwelt sei, die eine sittliche Grundlage bedinge. In diesem unserem Absatze ist es wieder das absolute Dasein Gottes, des Urhebers des von Sittlichkeit und Recht getragenen Weltgedankens, das für eine gehobene, von Rechtsgesetzen und Sittlichkeitsnormen beherrschte Welt zeugt. צדיק אתה ה׳ Du bist der Gerechte, o Gott. Darum muß jedes einzelne Gebot Deiner Rechtsordnungen gerade und mit dem Gesamtganzen im Einklange sein. (137.)

Der Geist der Billigkeit und Rechtlichkeit ist nicht der individuellen, von Neigung und Abneigung abhängigen Ausgestaltung

anheimgegeben, sondern dieser das Weltall durchziehende Geist hat in fester Satzung seine bestimmte Form angenommen. Du hast das צדק in מצוה geformt und festgelegt, auf daß es in תורה ומצוה Deine Zeugen stelle, עדתיך, und im Herzen der Menschen den Glauben an Deine Weisheit und Gerechtigkeit ungemein sehr stärke, ואמונה מאד. (138.)

Die Weltschöpfung und die Gesetzesoffenbarung, und diese letztere durch die schriftliche und mündliche Lehre unverfälscht treu und lebendig erhalten, sie gewährleisten den Glauben an Dich, und Du allein bist die Gewähr für eine solch schöne, nach ewigen Gesetzen geleitete und ihrer Bestimmung zugeführte Welt. — Und an all das konnten meine Widersacher vergessen! Sie konnten das אנכי ה' א' und das בראשית ברא א', die Eingangsworte der Schöpfung und der Offenbarung überhören und sich selbst Götter dünken in einer Welt ohne צדק und אמונה. Darob zehrt mich die Eifersucht auf. (139.)

Ich habe keine Worte dafür, daß sie Deiner Worte vergaßen. Der Eifer macht mich — stumm (צמת), und ich möchte das Unerhörte einer ewig starren, stummen Vernichtung übergeben.

Deinem Diener ist Dein Ausspruch geläutert, ob er nun der Schöpfung das „Werde" zuruft oder der Menschenwelt ihre Satzung kündet. Zwei Momente wirken zusammen, Deinen Spruch über allen Zweifel erhaben und jedem Widerspruch gegenüber sicher hinzustellen:

Das Bewußtsein, daß Dein Ausspruch geläutert ist und nicht anders als aufs reinste und beste geläutert sein kann, צרופה אמרתך מאד

und die Liebe Deines Dieners, die dieses Geläutertsein so sehr wünscht und Deinen Ausspruch zu ihrem teuersten Gegenstand hat, ועבדך אהבה. (140.)

Die in V. 140 hervorgehobene Subjektivität des den Gottesspruch so sehr liebenden Dieners wird in V. 141 herabgemindert. Ich bin ja so jung an Jahren und so gering an Wert צעיר אנכי ונבזה und mein ganzes Verdienst besteht darin: פקדיך לא שכחתי, daß ich, im Gegensatz zu רבריך צרי שכחו, Deine Weisungen nicht vergessen habe und nicht vergessen kann.

Der Rechtsgedanke, den Du, vereint mit dem Billigkeitsgefühl, dem ganzen sittlichen Weltbau zur Unterlage gegeben, reicht in die

Ewigkeit hinein, und Deine Lehre, die dieſem Denken und Fühlen Norm und Satzung ſchuf, iſt Wahrheit. Wie könnte da ein Vergeſſen Platz greifen? (142.)

Dieſe Sicherheit in Dir, dem ewigen Hort, iſt ſo tröſtlich in allem und jedem Leid, und ſie nimmt der Norm und Satzung ihre Schärfe und wandelt den ſtrengen Ernſt in Wonnegefühl. מצותיך שעשעי. (143.)

In V. 144 wird nun dem im Anfange des Abſatzes (137—138) begonnenen Gedankengange, der von der abſoluten Wahrheit: daß Gott der Gerechte ſei, צדיק אתה ה׳, zur Normierung der Rechtlichkeit in Gebot und Satzung, צוית צדק, übergeleitet, der Abſchluß gegeben. So beſteht denn Dein von Rechtlichkeit und Billigkeit erfülltes Zeugnis für immer und ewig. Lehre mich, es verſtehen und darnach zu leben הבינני ואחיה!

ק׳.

145—152) קראתי - קדם Der innere Drang Gott, den Helfer, anzurufen, zeigt ſich uns in dieſem Abſatz nicht nur in ſeiner Wirkung, ſondern auch in ſeiner Entwicklung. קראתי - קראתיך - קדמתי - קדמו bezeichnet eine aufſteigende Linie der Vertraulichkeit mit dem immer mehr perſönlich zum Bewußtſein kommenden Gotte, dem der Menſch mit ſeinem Empfinden ſich ſchrittweiſe zu nähern wagt. Vom ganzen Herzen rufe ich — antworte mir, Gott! Ich will Deine Satzungen wahren. (145.) Dich rufe ich, hilf mir; hüten will ich Deine Zeugniſſe. (146.) Du, ewige, höchſte Weltmacht, die ich geahnt, da ich überhaupt mein Leid dem rufenden Laut übergeben, קראתי, um aus höchſter Höhe ein Zeichen zu erhalten, daß dieſer Laut vernommen wird, Du haſt Dich mir als mein Gott enthüllt, und ich rufe Dich, und ſo antworte nicht nur, ſondern hilf mir auch, קראתיך הושיעני. Und ſo treibt es mich in früher Morgendämmerung zum innigen Flehen קדמתי. (147.) Und ſo teilt ſich dieſe Dienſtbereitſchaft den körperlichen Organen mit. Der Aufſchlag meiner Augen kommt der Morgenwache zuvor, damit ich mich mit Luſt ergehe in Deinen Ausſprüchen. (148.) Deiner Gnade entſpricht es nun, daß Du meine Stimme hörſt; Gott! Deiner Rechtswaltung gemäß belebe mich. (149.)

Wenn Jene, die dem Laſter nachjagen, ſich zu dieſem, dem Laſter nämlich, immer näher hingezogen fühlen, קרבו רדפי זמה, ſo iſt's, weil ſie ſich von Deiner תורה entfernt haben מתורתך רחקו.

Für Den, der der Gotteslehre nahe bleibt, verliert das Laster seine Werbekraft. (150.)

Wir folgen hier gern der Auffassung Raschis, nach der das קרבו das folgende זמה und nicht ein hinzuzudenkendes לי, zur Ergänzung hat. Auch Ibn Esra hat so interpretiert. Den Gedanken der Rückkehr, den Hirsch in diesen Vers hineinlegt, wollte Raschi erst dem folgenden Vers קרוב אתה zum Inhalte geben. Vgl. Raschi das. —

Nahe, dem menschlichen Ahnen und Empfinden nahe, bevor der Menschengeist Dich aus Deinem Dein Wesen offenbarenden Worte erkannt hat, und erst recht nahe dem Wissenden, dem die Wahrheit und die lebenserhaltende Kraft Deiner Gebote erkennenden Menschen — das bist Du, Gott! קרוב אתה ה׳ וכל מצותיך אמת. (151.)

Dieses den Menschen und die Menschheit in den Anfängen ihres Beobachtens und Denkens umgebende Urdasein Gottes — קדם, hat sich in Gesetzen geäußert, die den Zeiten und Verhältnissen, für die sie gegeben worden, vorausgeeilt. Die שמטה- und יובל, die תרומה- und מעשר-Gesetze waren da, lange bevor Israel eine Hufe Ackerlandes besaß. Das Gesetz war da als ein „קדם", dem die spätern Ereignisse seine der Außenwelt verständliche Verwirklichung gaben. Die Gesetzgebung entsprach dem Gesetzgeber, dessen Ursein der in die Erscheinung tretenden Welt, der ahnenden, empfindenden und erkennenden Menschheit zum Bewußtsein kam. Der Schöpfer war da, ehe die Schöpfung die Schöpferhand verriet, und die Niederschrift des Gottesgesetzes existierte, bevor die physische Welt ihr die Steintafel zur Unterlage und den Ackerboden und das Gewerbsleben zum Gegenstande gab. Das sind aber nicht die Schriftzeichen der Endlichkeit. Eines solchen Griffels bedient sich nur die Ewigkeit: קדם ידעתי מעדתיך כי לעולם יסדתם. (152.)

Wie die Menschheit im großen, so hat der Mensch im kleinen seine Urzeit, seine Periode der ungeschriebenen sittlichen Gesetzgebung und seinen noch nicht durch Wissen und Forschen enthüllten Gott. Auch ich, sagt der Psalmist, hatte mein „קדם", und Deine Zeugnisse bezeugten mir immer mehr und wahrhafter seine Ursprünglichkeit.

Dieses קדם, mit dem der Absatz schließt, gibt uns gleichsam die ganze Geistesverfassung und Herzensstimmung an, aus welcher

heraus die am Anfange des Absatzes hervorgehobene Steigerung des „קראתי“ zum „קראתיך“ sich vollzog.

ר.

153—160) ראה - ראש Auch in diesem Absatze ist eine Steigerung der vom Sänger angestrebten und erreichten Gottesnähe bemerkbar, die sich in der Art, wie der bedrängte Rettungsbedürftige die Hilfe Gottes (in V. 153 u. 154) anruft, kund gibt.

חלצני von חלץ = herausreißen, entspricht dem hereingebrochenen Elend, עניי, das nicht Zeit läßt zu rechtlichen Erwägungen und Abmessungen der für und gegen den rettenden Eingriff Gottes sprechenden, auf Würdigkeit oder Unwürdigkeit des betroffenen Unglücklichen beruhenden Gründe. Es gilt meine augenblickliche Rettung, damit ich nicht völlig vernichtet werde, und ich habe doch Deine Lehre nicht völlig vergessen כי תורתך לא שכחתי. Es ist etwas an — in mir, was rettenswert ist.

גאלני von גאל = einlösen, wünscht, erbittet mehr als die bloße Lebensrettung. Der Psalmist ruft seinen Sachwalter herbei für die große Sache, die Gottessache ist und sich nur insoweit an die Person des Bedrohten knüpft, als diese von Gott zur Trägerin Seiner Sache erwählt ist. Ich bin Dein, so löse mich ein als den Deinen, führe meine Sache, damit ich Deinem mir aufgetragenen Spruche leben kann לאמרתך חיני!

Den Gottlosen ist die Hilfe fern, weil ihnen fern ist der Gottesgedanke und das Bewußtsein Dir anzugehören. Aus Deinen Satzungen spricht dieser Gedanke und stärkt sich dieses Bewußtsein. Sie aber wollten und wollen diese Satzungen nicht beachten. (155.)

An das Erbarmen und an die Rechtswaltung Gottes zugleich appelliert nun der Psalmist. (156.) Ich wende mich an Dein großes, so vielseitig sich kundgebendes Erbarmen רחמיך רבים ה׳, denn groß ist die Zahl und vielnamig sind die Ziele meiner Verfolger רבים רדפי. Mich von Deinen Zeugnissen abzudrängen, mich von Deinem mir aufgetragenen Wort abtrünnig zu machen — das ist ihr Bestreben, und das soll ihnen nicht gelingen. Mich erfüllt schon der Anblick der Abtrünnigen mit Abscheu (אתקוטטה von נקטה נפשי). (Vgl. ראב״ע.) Dieser Abscheu in seiner Stärke kommt nur meine Liebe zu Deinen Weisungen gleich. Und darum, o Gott, entspricht es Deiner Gnadenwaltung, daß Du mich leben lassest, um Deinem Werke zu leben. (156—159.)

Dein Wort, in seinem Ursprunge Wahrheit, begründet es eine Welt der Rechtlichkeit und Liebe, die sich für die Ewigkeit aufbaut. So wird Dein Verheißungswort, das Deinen Diener zum Träger der in die spätesten Zeiten hineinleuchtenden Nationalidee Deines Volkes bestellt hat, der Erfüllung nicht entbehren. Ungezählte Geschlechter hindurch wird der davidische Geist die schlummernde Nationalkraft wecken und das süß klingende Psalmenwort das erlahmende Bewußtsein stärken, bis der veredelnde und vereinende Geist des Rechts und der Liebe all die Zerstreuten und Entzweiten um den Mittelpunkt sammelt, der Zion heißt. —

Das Grundgesetz von Anfang an wird die Grundlage bleiben für alles Hohe und Erhabene, das dem vergänglichen Sterblichen ein Recht gibt auf Ewigkeit! (160.)

Mit wunderbarem Feingefühl hat der Talmud aus diesem unserem Verse: ראש דברך אמת ולעולם כל משפט צדקך die Offenbarung herausgelesen, die mit der fortschreitenden Kultur und tiefer dringenden Einsicht der ganzen — auch nichtjüdischen — Menschenwelt über das Grundgesetz der Gotteseinheit und die weltveredelnde Sittenreinheit aufgeht und immer mehr aufgehen muß. Im ersten Grundworte des Dekalogs אנכי ה׳ אלקיך, mochten die heidnischen Völker die Proklamation eines herrschsüchtigen „Obergottes" erblicken, mit der dieser ein seine Unnahbarkeit sicherndes starres Dogma schaffen und jede Möglichkeit eines menschlichen Nachstrebens abschneiden wollte. Doch die weitern Gottessprüche: „Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren", „Du sollst nicht morden", „Du sollst nicht stehlen" . . . belehrten und belehren sie eines andern. Sie erkennen, daß die Autorität Gottes die Grundlage bilden soll für das autoritative Ansehen der Eltern, und daß die Gotteshoheit hineinragen will in die rechtlich sittlichen Verhältnisse der Menschenwelt, um diese zu erheben. (Vgl. רש״י z. St. auf Grund מס׳ קידושין ל״א.) In der einheitlich ausgeglichenen Geistes- und Körperwelt offenbart sich die von Anfang an als feststehende Wahrheit verkündete Gotteseinheit. ראש דברך. Der Anfang Deines Wortes spricht dem Rechte und der Sittlichkeit die Unendlichkeit zu ולעולם כל משפט צדקך!

ש׳.

161—168) שרים - שמרתי Dem ganzen Sinne nach ist es schwer anzunehmen, daß mit שרים, König Saul und der empörerische

Sohn Abſalon gemeint ſein ſollen. Wahrſcheinlich iſt hier שרים nicht in der Bedeutung von Fürſten nach Geburt und Machtſtellung, ſondern in der uneigentlichen, nicht ſelten vorkommenden Bedeutung von Großen nach Wiſſen und Anſehen zu nehmen. Auch אחיתפל und דואג gehörten zu dieſen Großen, und ſie ließen es an Verfolgung nicht fehlen. Wußte ich mich auch frei von der Schuld, um derentwillen ſie mich verfolgten, ſo erzitterte doch mein Herz vor der Heiligkeit Deines Wortes, die ich zu wenig gewahrt, und vor der ernſten Mahnung, die mir durch den Mund des Propheten (נתן) geworden. (Vgl. מהר״ם ערמאה und רד״ק.) (161.)

Es iſt dies jedoch keine Furcht, die nur der Scheu des Entſetzens Raum gibt, jede Freudigkeit der Seele aber ausſchließt. Der Gedanke: Dein Wort gebeut es! erfüllt mich mit Zagen, und derſelbe Gedanke erfüllt mich auch mit Wonne. „Dein Wort.“ Ich wende jede edle Seelenkraft, die Du mir verliehen, an, um dieſem Worte gerecht zu werden, und ich kämpfe jede Neigung in mir nieder, die dieſem Worte widerſtrebt. Und wo meine Kraft fürs Rechte und Wahre zu kämpfen nicht ausreicht, da läſſeſt Du, o Gott, mich das Rechte finden ohne Kampf. So gewinnt mir jede mir durch תורה und מצוה auf dem Wege der Selbſtzucht zuteil werdende Errungenſchaft den Doppelcharakter der Beute und des Fundes, und ich freue mich ihrer כמוצא שלל רב.

Wenn im Talmud (שבת פ״ט) in dieſem V. 162 ein Hinweis auf מצות מילה erblickt wird, ſo erſcheint der Gegenſatz von מוצא und שלל auch dadurch ausgeglichen, daß dieſe מצוה am achttägigen Kinde vollzogen wird und der Erwachſene geſetzespflichtige בן ברית, ohne ſich deſſen bewußt zu ſein, daß er ein Opfer vom eigenen Blute gebracht, ſich im Beſitze des Bundeszeichens findet. ברית מילה iſt durch דם ברית errungen, und der בן ברית iſt כמוצא שלל רב!

Furcht — פחד לבי — und Freude — שש אנכי — dieſe den Menſchen beherrſchenden Gefühle finden ihren betätigenden Ausdruck in der Scheu vor der Sünde und in der Liebe zur gottgefälligen Handlung. „Ich liebe Deine Lehre!“ Das iſt alles. (163.) Dieſe Liebe ſucht ſich im offenen Bekenntnis der Gotteseinheit und in allen das Leben erhaltenden Verrichtungen zu bekunden. Siebenmal am Tage pries ich Dich wegen Deiner Rechtsordnungen.“ (164.) Es iſt nun bedeutſam, daß nach der Auffaſſung eines Talmudweiſen dieſe Siebenzahl ſich aus dem täglich zweimaligen

Bekenntnis im קריאת שמע, aus den dreimaligen Gebetsverrichtungen שחרית, מנחה, מעריב und aus den regelmäßigen zwei Mahlzeiten am Tage mit dem darauf folgenden Dankgebet, ברכת המזון, zusammensetzt.[1])

Anknüpfend an das תורתך אהבתי in V. 163 wird nun den Freunden der תורה, der beglückende Friede verheißen, der den innern Zerfall fernhält und jede Störung verhindert. Es ist viel, was den אהבי תורתך zugesagt wird. (165.) Doch ist es auch viel, was von ihnen gefordert und in V. 166—168 als durch den Sänger in seinem ganzen Harren, Tun und Lassen verwirklicht dargestellt wird. „Alle meine Wege sind vor Dir." Hiermit stellt der Sänger sein Lebensziel und seine Schritte, durch die er das Ziel erreichen will, unter Gottes allsehend Auge.

ת.

169—176) תקרב - תעיתי In diesem letzten Absatz des Alphabet wird die eine Bitte variiert: Laß mein Flehen vor Dich, laß mich in Deine Nähe kommen, und wenn ich geirrt, mich verirrt habe, so suche Deinen Knecht auf!

Nochmals stellt der Sänger sein ganzes Können und Wollen in den Dienst seines Gottes. Ihm, seinem aus der Satzung tiefen Gründen und der Lebensweisung klaren Absicht immer mehr erkannten Gotte, soll das lebensvolle Seelenlied ertönen. Ihm, dem Verleiher der תורה, strebt das Herz mit seiner Sehnsucht zu, Ihm fließt von des Sängers Lippen die Lobrede, und die Zunge verkündet die Lehre seines Weisheitsspruches und der all seinen Geboten inne wohnenden Gerechtigkeit.

Und bei alldem stellt sich als letztes Ergebnis der Selbstprüfung in der letzten Zeile des תמניא אפי das Geständnis hin: תעיתי Ich habe geirrt! Das wird, wie das Midraschwort treffend bemerkt (שו״חט), der Inhalt einer jeden Schlußbetrachtung des Menschen sein. Es kommt nur darauf an, ob der Verirrte, Verlorene es noch wert ist, daß sein Eigner, dem er verloren gegangen, ihn aufsuche, wie der Hirt das in die Irre gelaufene Schaf aufsucht und zur Herde zurückbringt. (176.)

[1]) ר׳ חנין בשם נחמי׳ שבע מצות עושה אדם בכל יום קריאת שמע שני פעמים ומתפלל שלשה פעמים ואוכל ומברך שני פעמים (ירושלמי ברכות פ״א ומדרש שו״חט).

Suche Deinen Diener, o Herr! Er ist des Suchens wert geblieben, denn er hat Deine Gebote nicht vergessen בקש עבדך כי מצותיך לא שכחתי!

Kap. 120.

Allgemeines:

Mit unserem Ps. 120 beginnt die Reihe der fünfzehn „Stufenlieder", die von jeher sowohl von den Grammatikern als den Homiletikern als eine durch Gleichartigkeit im Rhythmus, in der Sprache und im Inhalte charakterisierte zusammengehörige Sammlung von Liedern betrachtet wurde. — Man erkennt auf den ersten Blick, ohne erst von der Überschrift שיר המעלות sich bestimmen zu lassen, daß man hier eine Serie von gleich gestimmten und dennoch durch inhaltlichen Wechsel und ein die Begeisterung weckendes Auf und Nieder mächtig wirkenden Gesängen vor sich habe. Ob diese Gesänge sämtlich oder nur zum Teil von David, dem lieblichen Sänger Israels, selbst gesungen worden, ob zeitgenössische Jünger die vom Meister überkommene Sangeskunst im Sinne des Meisters ihrem Volke und seinem Heiligtume gewidmet, und ob diese Widmung einer bestimmten Periode in der Volksbewegung Israels, ob sie der Übergangszeit zwischen Babel und Jeruschalaim, ob sie den Pilgerzügen nach Jeruschalaim oder dem Aufundniederwallen auf dem Stufengange des Tempels selbst gegolten — all dies kann wohl erwogen, aber nicht entschieden werden. Die Stufenlieder rufen eben die Erinnerung an all diese Momente im Volks- und Kultusleben Israels in uns wach. Wir vernehmen im terrassenförmig sich aufbauenden Rhythmus des einen Gesanges die Tritte der „in deinen Toren, Jeruschalaim" Halt machenden Pilgerzüge. Dann gemahnt uns wieder ein lang gedehnter Seufzer an die verklungene Zionsharfe im Gezweige der Bachweiden „an Babels Bächen". Wir hören „Meschech und Kedor", die rauhen, kriegerischen Stämme Asiens, ihre rauhe Sprache reden und Israel mit seinem „Ich bin der Friede" auf solche Rede Bescheid geben. Heimkehrende, von der Sehnsucht nach Zion erfüllt und vom zu erwartenden Glücke überwältigt, wagen es nicht zu jubeln, denn vielleicht ist es nur ein Traum! und ein Herrscherwort vom persischen Throne aus kann ja den Traum vernichten. Und

gleichwohl vernehmen wir den unterdrückten Jubelton aus der Brust des der Freude entwöhnten Gefangenen. Freilich dringt gleichzeitig der Ruf zu uns: „wenn Gott das Haus nicht baut, bemühen sich die Bauleute vergeblich." Dann mit einem Male steht das Haus des Ewigen hochragend auf Moria, die Leviten sind mit ihren Musikinstrumenten auf dem obersten Plateau des fünfzehnstufigen Emporganges postiert, und nach den süßen Weisen der von der Levitenschar angestimmten „Stufenlieder" bewegt sich die feiernde Menge den die Männer- und Frauenhalle verbindenden Stufengang hinauf und hinab.

Wir sehen die wechselvollen Vorgänge im innern Geschichtsleben des Volkes in Bildern an uns vorüberziehen, ohne daß die diese Bilder umschwebende Poesie von einer ernüchternden chronistisch ordnenden Hand berührt würde. Mehr noch können wir die verschiedenen, einander ablösenden Seelenbewegungen mitempfinden, die vom Euphrat bis zum Jordan, vom Jordan bis zum Moria und von der untersten bis zur obersten Stufe des heiligen Tempels sich unseres Volkes bemächtigten und mit der Macht der Begeisterung nach Ausdruck rangen. — Dieses Ringen mit den der Menschenveredlung und der Gottesweihe verderblichen Mächten, dieses Kämpfen gegen Trug und Heuchelei, gegen die „geschärften Pfeile" der Helden der Lüge und gegen all die Verfolgung von außen und Erlahmung von innen, dieses Anstürmen gegen die Höhen falschen Ruhmes und Hinabsteigen in die Tiefen wahren Elends, und dann wieder dieses Hochheben des Siegespaniers, das die Menschen um den Gott der Wahrheit und sein Heiligtum auf Erden sammelt — all diese Äußerungen der jüdischen Volksseele, in halb abgebrochenen Weisen erklingend und in aphoristischen Sätzen redend, stürmen in diesem שיר המעלות-Sang auf uns ein. Es fehlt kein Akkord des Schmerzes und der Wonne, der Sehnsucht und der Erfüllung, der Gesunkenheit und Gehobenheit in diesem Liede. Es fehlt nur uns die Ruhe und die Unbefangenheit des Beurteilers, um diese Akkorde mit ihren gleichsam sprunghaften Einzelwirkungen zu einer harmonisch einheitlichen Gesamtwirkung zu verbinden.

Diese Ruhe des Unbeteiligten — die Hauptbedingung des Kunstkritikers — muß uns aber fehlen, weil wir selbst mit unserem Fühlen und Empfinden als Glieder des jüdischen Volkes Gegenstand dieses aus der jüdischen Volksseele heraus gesungenen

Stufenliedes sind, und jeder dieser wunderbaren Akkorde uns in unserem innersten Wesen berührt.

Eine Beurteilung, Einteilung und Gliederung dieser uns vorliegenden mit der Überschrift „שיר המעלות", versehenen Psalmengruppe nach Maßgabe kunstrichterlicher Kriterien liegt uns überhaupt so fern, wie uns die in unserem תהלים enthaltenen göttlichen Eingebungen vom Wesen und Charakter eines noch so gelungenen und vollendeten Kunstwerkes entfernt sind. (Vgl. Ausführliches hierüber in unserer Erklärung zu Kap. 68.) —

Dabei soll nicht geleugnet werden, daß diese Psalmengruppe, wie bereits erwähnt, und wie dies von einem bedeutenden Grammatiker (Gesenius) hervorgehoben worden, in ihrer kompositionellen Beschaffenheit und im Rhythmus durch einen terrassenförmigen Überbau von dem sonst in den Psalmen vorherrschenden Parallelismus sich deutlich unterscheidet.

Ja, wir sagen noch mehr. Diese in Parallellinien hinlaufende Ausdrucksweise tritt nirgends in תהלים so auffällig hervor wie in dem unserem Ps. 120 vorausgehenden mit „תמניא אפי" bezeichneten Kap. 119. Wenn nun unmittelbar darauf eine wesentlich andere „Dichtungsform" Platz greift, die die Gedankenmassen auf staffelgleich übereinander geschichteten Versreihen aufwärts bewegt und zur erstrebten Höhe erhebt, so berechtigt uns dieser Umstand wohl zu der Annahme, der Psalmist habe für seinen aus bestimmtem innern Grunde staffelmäßig — מעלות — sich aufbauenden Gedankengehalt die Form des Stufenliedes — „שיר המעלות" gewählt.

Wir dürfen aber noch lange nicht behaupten, dieser rhythmische Wechsel in der Komposition, der sich zwischen תמניא אפי und שיר המעלות unverkennbar geltend macht, bilde den ganzen Grund des Entstehens des als Monument einer besonderen Dichtungsform dienenden שיר המעלות-Gruppe und habe dieser Gruppe Namen und Bedeutung gegeben. —

Ein etwas tiefer dringender Blick auf den ganzen Tendenzunterschied zwischen „תמניא אפי" und „שיר המעלות" zeigt uns, daß in תמניא uns eine Sammlung von Denk- und Merksprüchen vorliege, die in ihren zumeist von einander unabhängigen Sentenzen der Individualität der Einzelnen in weitem Sinne Rechnung trägt (Vgl. „Allgemeines" zu Kap. 119.), während in שיר המעלות der große

jüdische Nationalgedanke über die hochragenden Spitzen der Individuen hinweg seinen schwunghaften Flug nimmt. —

In תמניא אפי arbeiten sich die einzelnen Lehren, Mahnungen und Vorsätze aus dem ganzen Innenleben des Individuums heraus und tragen die Merkmale des Persönlichen an sich, bis sie sich als allgemeine Sentenzen von der Person loslösen. — Wir haben darum in diesen alphabetisch an einander gereihten Einzelgaben der Spruchweisheit die passenden Beigaben erkennen zu dürfen geglaubt, mit welchen der Einzelne sein Opfer der geheiligten Stätte seines Gottes und seiner Nation zuführte. (S. „Allgemeines" zu Kap. 119.)

Im שיר המעלות spricht uns der aus den Tiefen sich erhebende Nationalgeist Israels an, wie er, vom Volke getragen, das Volk trägt und den Weg durch die Diaspora bis in Morias heilige Hallen beschreitet. Wenn auf diesem großen, Israels Höhenziel anstrebenden Zuge die Namen Einzelner genannt, und, wie in den Kpp. 127, 128, 130, 131, 132, 133 David und Salomo Betrachtungen anstellen, die bald auf das Haus Davids und bald auf die Familienhütte eines jeden Einzelnen in Israel Bezug haben, so gehen diese Betrachtungen stets ins Gebiet der Allgemeinheit über. Sie entlehnen eben dem Gebiete des Einzelnen, Persönlichen nur so viel, als dazu dienlich ist, auf der Grundlage jüdischen Denkens und Handelns den Hochbau der Hoffnung Israels, die die Hoffnung der ganzen Menschheit ist, verständlich zu machen.

Bei dem durch kein sicheres historisches Faktum erhellten Dunkel, das über dem Ursprung der mit שיר המעלות bezeichneten Psalmenreihe herrscht, kann es nicht befremden, daß auch die Agada sich des interessanten Stoffes bemächtigt und um diesen vom Gewölk des Zweifels umhüllten „Ursprung" ihre — legendenhaften Gestalten gestellt hat. Die Agada erzählt uns folgendes:

David grub tief in den Boden, um das Fundament zum Gottestempel fest und sicher legen zu können. Da traf er auf die Stelle, wo die unterirdischen Gewässer der Erde mit aller Macht aufwärts drängen und zum Ausbruch kommen wollen. Ein solcher Ausbruch aber bedrohte die Welt mit dem Untergange. Da sang David seine fünfzehn Stufenlieder, und die bedrohlich hochsteigende Flut senkte sich tief und immer tiefer. Der Agadist weiß noch ferner zu berichten[1]):

[1]) Nachdem der Einwand erhoben worden: אי הכי חמש עשרה מעלות יורדות ליה da müßten die Lieder den Namen „Abstieglieder" tragen? (סוכה נג, מכות יא).

Um die emporbrängenden Fluten des Abgrundes niederzudrücken, wollte David den heiligen Namen Gottes auf eine Scherbe schreiben und mit dieser Scherbe die Ausbruchstelle der Flut verschließen. Doch fürchtete David den Gottesnamen dem Verlöschtwerden durch die Flut auszusetzen. Auf seine diesbezügliche an die Gelehrten seiner Zeit gerichtete Frage antwortete Achitofel[1]): Wenn es erlaubt ist (bei der des Ehebruchs Verdächtigen: אשה סוטה) zur Herstellung des Friedens zwischen Gatte und Gattin den Namen Gottes durch Wasser abzulöschen, wie nun erst, wo es gilt, der ganzen Welt den Frieden zu sichern. Als nun David die mit dem Gottesnamen versehene Scherbe auf die Flut des Abgrundes legte, da sank diese sechzehntausend Garmid (גרמידי) zurück. Das war aber zu viel. Auf diese Weise hätte der Erdkörper der nötigen Bewässerung entbehren, und die Erdoberfläche in Ermangelung der Frische und der Triebkraft jeden Pflanzenwuchs versagen müssen. — Da sang David seine fünfzehn „שיר המעלות"-Lieder, und die Flut hob sich wieder um fünfzehntausend Garmid, so daß nur eine eintausend Garmid große Abstandsferne blieb von der Flut bis zur fruchtbaren Ackerkrume. So konnte die Erdenwelt bestehen, und aus der Tiefe der Erde, auf sicherem Fundamente gegründet, das Heiligtum Gottes sich erheben. (Tr. Sukkoh 53).

Es wird jeder erkennen, daß es sich in diesem agadischen Berichte nicht um geologische Messungen, sondern um Größen und Wertbestimmungen höherer Art handelt. Die Ausgeglichenheit zwischen der idealen und materiellen Welt, die den Weltfrieden bedeutet, wird hier gesucht und auf dem Punkte gefunden, auf dem das irdene Gewölbe, das die reißende Flut in sich schließt, eine Scherbe abgibt, die den geheiligten Namen Gottes tragen, und mit wunderbarer Kraft die Flut eindämmen und in ihre Schranken weisen soll. — In dieser Heiligung und ideellen Erhebung eines Teilchens der Welt der Materie liegt die Bürgschaft dafür, daß diese Welt fähig und würdig sei, das Fundament jener höhern Geisteswelt, die im Mikdasch ihre Verkörperung haben soll, zu bergen. Dieser Verschluß mit einem ihrem eigenen Wesen entnommenen Teile, der den Namenszug des erhabenen Schöpfers trägt, sichert gegen böse

---

[1]) Vgl. die von Raschi erhobene Schwierigkeit des in diesem Berichte liegenden Anachronismus (מכות דף י"א) und die Lösung desselben.

Leidenschaft und tierische Gier und gegen die aus dem Innern der Erde hervorbrechende Flutengewalt. War ja auch der erste Hüter der Erde, der dieser den Charakter eines Paradieses wahren sollte, der erste Mensch, der Erde selbst entnommen und mit dem von Gott verliehenen heiligen Odemzuge versehen!

Ganz eigentümlich muß es uns berühren, wenn — nach dem agadischen Berichte — als Zeuge dafür, daß der Friede zwischen der Geistes- und der Erdenwelt auch dann zu wahren sei, wenn durch die Verschmelzung beider die absolute Reinheit und Deutlichkeit der göttlichen Namensschrift eine Einbuße erleidet, daß als Zeuge für diese den Weltfrieden erhaltende Wahrheit Achitofel auftritt und sich auf den ähnlichen, von Gott befohlenen Vorgang zur Herstellung des ehelichen Friedens zwischen Gatte und Gattin beruft. Achitofel! der Mann, der die Störung des Ehefriedens zwischen David und Batseba und die fortwährende Störung im Seelenfrieden Davids sich zur verdammenswerten Aufgabe gemacht. Achitofel, der Gewährsmann Davids im Ehestreite zwischen Geist und Materie, zwischen Heiligtum und Erde!

Wir fühlen uns ganz besonders von dem in der Agada hervorgehobenen Momente gefesselt, das uns die Grundlegung des Mikdasch durch David gleichzeitig mit dessen Fürsorge für das Erdenwohl vor unser geistiges Auge rückt. Um Tausende von Garmid sinkt, und wieder um Tausende von Garmid steigt die Flut. Den Grundfesten des Mikdasch soll der Platz gesichert sein. Doch soll darob die Pflanzendecke der Erde nicht verdorren und die segensreiche Triebkraft des Erdenlebens ihre Frische nicht einbüßen. Ein zu Gott hinstrebendes Heiligtum im frisch pulsierenden Getriebe des Lebens, das ist's was David will. Die hohe Sphäre, in die das Mikdasch ragt, soll nicht durch viele Tausende „Garmid" einer chaotischen Leere und Öde von den Strömungen und Kraftäußerungen der Erde geschieden, und diese Strömungen sollen nicht Tausende Garmid tief vom Grundsteine des Mikdasch abgegraben sein. Darum hält David diesen Grundstein des Mikdasch in der Schwebe, bis die schwebenden Wagschalen des מקדש, und des תהום, sich ausgleichen und zwischen beiden, also zwischen Gottesheiligtum und Erdenflut, das Gleichgewicht hergestellt ist. —

Und wie David also sinnend und wägend auf die שיתין, auf die sich einsenkenden Grundfesten des Heiligtums, blickt, da

ertönt ein Sphärensang, wie von Himmelschören angestimmt, und die Tonwellen dieses Sanges mischen sich mit den Wogen des Äthermeeres oben und der Abgrundfluten unten, sie sind מעלות und יורדות, sie steigen auf und nieder, und unter dem Zauber dieser Töne vermählen sich Himmelshöhe und Erdentiefe!

Und wie wir so staunend und tief ergriffen den Sphärentönen lauschen, da tritt der Agadist an uns heran und spricht: Kennst Du diesen Sphärensang? Das ist das „שיר המעלות"-Lied unseres Sängers David!

Wir haben — ausnahmsweise — dem agadischen Berichte in seiner Ausführlichkeit hier Raum gegönnt, weil er, abgesehen von seinem großen Reize, den er der hermeneutischen Deutung darbietet, uns geeignet erscheint, die einzelnen Auffassungen vom Inhalt und von der Bestimmung der mit שיר המעלות bezeichneten Psalmengruppe zu ergänzen und die zeitlich abgegrenzten Phasen, die in diesen Liedern zum Ausdruck kommen, mit dem die Zeichen des Ewigen an sich tragenden Gewande der Durchgeistigung zu umhüllen. —

Einzelnes:

1) שיר Der Psalm hat offenbar nationalen Charakter und ist gegen eine Schar von Verleumdern gerichtet. Die Annahme, daß der Psalm auf die Zeit Bezug habe, in der Esra von Babel nach Jerusalem hinaufzog, um das infolge der gegen Juda und Benjamin gerichteten Anklagen unterbrochene Werk des Wiederaufbaues des Tempels fortzusetzen, hat manches für sich. משך und קדר wären dann die von bekannten rauhen Stämmen entlehnten und auf die Mitbewohner Palästinas und ihre Angebereien übertragenen Bezeichnungen. —

אל ה' בצרתה לי . . . bildet, wenn man das nachfolgende קראתי als Prädikat zu . . . אל ה' nimmt, eine umgestellte, nicht recht zu begründende Wortfolge. Anders ist's jedoch, wenn wir, wie dies ja auch der abschließende Accent unter לי anzeigt, אל ה' בצרתה לי als selbständigen Satz und קראתי ויענני als den sich daran reihenden Folgesatz auffassen.

Zu Gott drängt es mich hin, wenn es mir in meiner Lebenslage als Person oder in meinem Geschickeswandel als Nation enge — gar enge wird. Nicht der Anruf und die erflehte und erhoffte

Erhörung sind die Hauptbeweggründe, die mich in der Not zu Gott hindrängen. Das Erhörtwerden ist der weitere Zweck meines Hineilens vor Gottes Angesicht. In erster Linie ist es das Gefühl der Hingehörigkeit vor Gott, das zu stärkende Bewußtsein meiner Gottesangehörigkeit, das den Selbstzweck meiner Zufluchtnahme zu Gott bildet.

„Zu Gott hin in meiner Bedrängnis!" So ruft es mir, dem hart bedrängten Einzelnen, und so ruft es dem hart bedrängten Volke Israel zu. Ich folge dem Rufe. Und so rufe ich Gott an, und Er erhört mich.

2) ה׳ הצילה Es ist bereits oben erwähnt worden, welche Verleumder und Ankläger hier mit שפת שקר und לשון רמיה gemeint sein können. Wir wollen es uns indessen nicht verhehlen, daß neben der dieser Stelle beigemessenen nationalen Tendenz, manches persönliche Erlebnis des Königs David darauf Anspruch hat, diese Stelle auf sich zu beziehen. Namentlich werden wir durch die „Pfeile des Helden" mit ihrer Schärfe und Glut erinnert an jenen Helden des Verrates, an דואג האדומי, der den Besuch Davids im Hause des אחימלך verraten und durch seine giftige Verleumdung die Vernichtung einer Priesterstadt herbeigeführt. In Ps. 52, der von jener fluchwürdigen Tat des Doeg handelt, begegnen wir auch dem גבור, und der Zunge כתער מלטש עשה רמיה, haarscharf und Trug und Arglist stiftend, ganz wie in unserem Psalm 120. (S. Ps. 52, 2—6.)

Das darf nun nicht wundern. Wissen wir es ja, daß fast überall der Fernblick des Psalmisten auf spätere, die Nation betreffende Geschehnisse von der Gegenwart und dem in ihr selbst Erlebten ausgeht. —

3) מה לך׳, Ob auf Gott, oder auf irgend jemand in der Menschengesellschaft zu beziehen ist, bleibe dahingestellt. Nach einem sinnigen Midraschwort wäre mit לשון רמיה die trügerische Zunge (im Vocativ) selbst angesprochen, und der Sinn der Frage wäre: Was gäbe es denn noch für ein Verwahrungs- und Verschlußmittel, das Gott durch die Natur anwenden könnte, um die böse Zunge unschädlich zu machen?

Fassen wir die Frage als an den Menschen gerichtet auf, so bildet sie in Verbindung mit V. 4 eine Parenthese zwischen V. 2 und V. 5.

Ganz unzulässig ist es aber, aus diesen beiden Versen 3 und 4 einen gegen die göttliche Weltleitung erhobenen sarkastischen Vorwurf herauszulesen, den der Psalmist im Namen seines leidenden Volkes wagen, und der darauf hinauslaufen würde, daß tyrannische Herrscher und grausame Menschen dem Schützen am Himmel oben zum „starken Schusse" auf Israels armes Leben die Pfeile scharf und glühend machen! (Ehrlich, Psalmen.)

Nach unserer obenerwähnten Erklärung des V. 1 ergibt sich der Übergang zum folgenden ה' הצילה נפשי משפת שקר und zu der weitern Definition der לשון רמיה, der trügerischen Zunge, von selbst. Ein Mensch, der ohne Gott im Herzen zu haben, den Namen Gottes auf die Zunge nimmt, wenn ihn, den Gott Entfremdeten, die Not treibt, einen Schrei nach Rettung auszustoßen, heuchelt mit der Zunge und lügt mit den Lippen. Rette, o Gott, meine Seele von solcher Heuchelei und Falschrede!

Ein sehr bedeutsames Agadawort möge zur Bestätigung dieser unserer Auffassung hier seine Stelle finden:

In Jes. 64 heißt es: „Und nun ה' unser Vater bist Du. Wir sind der Ton und Du bist unser Bildner!" Hierzu bemerkt der Midrasch: Der Allheilige sprach zu Israel: „Jetzt bin ich euer Vater? Da ihr euch in der Not befindet ruft ihr Mich „unser Vater!" " Hierauf antwortet Israel: „Wohl!" denn also heißt es: „Am Tage meiner Not, ה'! suche ich Dich." (Rabb. 2. B. M. 46.)[1]) Der Midraschweise will offenbar damit folgendes sagen:

Wenn das schmerzgetroffene Herz uns drängt, und wir in unsern Nöten aufächzen und rufen: Vater!, so ist dieser Ruf Zeuge unserer Herzensangst, aber nicht unserer Herzensgläubigkeit und Gotteszuversicht. Wenn wir aber in der Not Gott suchen, Ihn יה', nicht bloß seine Hülfe, Ihn selbst, unsern engen Anschluß an Ihn, an Seinen Geist und Sein Wort, so ist dies nicht bloß der Ausbruch der Verzweiflung, und wir werden, also suchend, weiter, tiefer dringen, als bis wohin uns Not und Furcht treiben. Wir suchen Gott und finden uns selbst, unser Herz, den weich gewordenen Ton, der des Bildners harrt. Solcher Ruf in der Not bildet Herz

---

[1]) ועתה ה' אבינו אתה, אנחנו החומר ואתה יוצרנו, אמר הקב"ה לישראל עכשיו אני אביכם כשראיתם עצמיכם בצרה קראתם אותי אבינו! א"ל: הן! שנא' ביום צרתי ה' דרשתי! (שמ"ר פמ"ו.)

und Seele und lehrt sie völlige Hingabe an Gott, den Retter und Bildner. Solcher Furcht haben wir uns nicht zu schämen, denn sie ist nicht erheuchelt und nicht erzwungen. „Jetzt rufet ihr Mich: unser Vater!?" „Wohl! am Tage meiner Not suche ich ה', meinen Gott!" (Vgl. „Hermon" S. 48.)

Nun, dieses Suchen und Finden, dieser echte, wahrhafte Ton der völligen Hingabe an Gott, den Retter und Bildner, ist aus dem אל ה' בצרתה לי vernehmbar. Es ist die ehrliche Arbeit von Herz und Seele, und sie bleibe fern von falschem Lippen- und Zungenwerk!

Ich habe auch hier dem Agadaworte mehr als sonst in diesem Kommentare Raum gegeben, weil mir dasselbe für das Verständnis der שיר המעלות-Kapitel in ihrer Eigenart von instruktiver Bedeutung zu sein scheint.

Wie, nach obiger Agada, in unserem ersten mit שיר המעלות überschriebenen Kapitel dem אל ה' בצרתה לי gleichsam als minderwertige Gebetsformen לשון רמיה und שפת שקר an die Seite gestellt werden, so können wir auch in den andern שיר המעלות-Kapiteln eine Überordnung der in den betreffenden Kapiteln erwähnten Seelenvorgänge und moralischen Vorzüge, מדות ומעלות, über gewisse minderwertige Abarten derselben wahrnehmen. Durch Gegenüberhalten des Negativbildes wird das Positive des empfohlenen moralischen Vorzuges deutlich erkennbar und zum Gegenstande unseres Nachstrebens gemacht. Auch das Aufsteigen einer individuell persönlichen Eigenschaft zur Volkseigentümlichkeit, wie es in einem Teile dieser שיר המעלות-Gesänge bemerkbar, bezeichnet eine Steigerung oder innere Potenzierung dieser Eigenschaft. Wir können daher mit vielem Rechte sagen: Das gemeinsame Merkmal dieser in den שיר המעלות-Liedern entwickelten Ideen ist die Komparation.

Damit wäre aber die gemeinsame Bezeichnung dieser Lieder mit שיר המעלות, innerlich berechtigt. —

4) חצי Die rechte Art des Verleumders ist hier treffend gezeichnet. Wo Mißtrauen und stille Verdächtigung den Boden für Haß und Zwietracht vorbereitet haben, da setzt der Verleumder ein und hetzt und schürt die schlummernde Glut zur Flamme an. Der Köcher für die Pfeile ist da; auch die starke Hand für den Bogen findet sich. Da kommt der Verleumder und wetzt und schärft den Pfeil

und sorgt durch glühende Ginsterkohlen dafür, daß auch die Fernwirkung des Schusses eine verderbliche sei. — Was tut לשון רמיה? Sie besorgt für die חצי גבור das שנונים und נהלי רתמים!

5) אויה - לי Der Vermutung, daß — außer den mit משך und קדר zusammenhängenden persönlichen Erlebnissen des Psalmisten — mit diesem Verse auf die Mitbewohner Israels in Palästina zur Zeit der teilweisen Wiederkehr aus Babel hingewiesen sei, ist bereits oben Erwähnung geschehen. Mit משך, dem mit מדי und תירס, also mit Medien und Persien verwandten Stamme (Abkömmling des יפת), war Israel während seines babylonischen Exils in nahe Berührung gekommen. Nun sollte diesem zeitweiligen vorübergehenden Zusammensein mit משך ein, wie es schien, lange Zeit bleibendes Zusammenwohnen mit den Zelten des קדר folgen, das „גרתי" sollte in „שכנתי" seine Fortsetzung finden. Darob mit Recht der Ausruf: אויה - לי!

6) רבת Wenn wir, wie dies von uns geschehen, in V. 5 משך und קדר so auseinander halten, daß mit קדר die spätere Phase in der Geschichte der unter Esra Heimkehrenden berührt ist, so ist es ganz gerechtfertigt, daß hier vom שונא שלום in der Einzahl die Rede ist. Anderseits ist es

7) אני wieder ganz richtig, wenn mit המה למלחמה die beiden stamm- und naturverwandten Völkerschaften משך und קדר mit dem Plural zusammengefaßt werden. —

Schon hier ist die terrassenförmige Bauart zu beachten, vermöge der die Verse einer vom andern ein Wort übernehmen, um es begrifflich weiter und — höher hinauf zu führen. So V. 3 das „לשון רמיה", so V. 6 das „שכנה" und so V. 7 das „שלום".

Kap. 121.

Einzelnes:

1) שיר למעלות Nach Kimchi ist hier למעלות gleichbedeutend mit המעלות und אל ההרים soviel wie על ההרים, da man doch von den Bergeshöhen aus umher zu spähen und nach Hilfe Ausschau zu halten pflegt. —

Wir möchten diesen Psalm als eng korrespondierend mit dem vorhergegangenen שיר המעלות und denselben inhaltlich ergänzend auffassen. Im vorigen Psalm vernahmen wir den Anruf des

Bedrängten zu Gott empor, und wir entnahmen aus dem eigentümlichen! אל ה׳ בצרתה לי, daß es den Sänger vor allem, noch bevor er an die Rettung denkt, zu ה׳, seinem Retter hinzieht. אל ה׳ soll nicht Mittel zum Zwecke: קראתי ויענני, sondern Selbstzweck sein. Ebenso wird nun die Unmittelbarkeit der göttlichen Hilfe in unserem Psalm betont. Der Sänger besteigt nicht erst die hohen Berge, um die Mittel und Wege zu erspähen, die ihm Hilfe bringen könnten. אל ההרים ist der Blick gerichtet, und das genügt, das Bewußtsein zu stärken: עזרי מעם ה׳ עשה שמים וארץ! Die Ideenkorrespondenz zwischen unserem Psalm und dem vorausgegangenen Ps. 120 ist durch die Gleichartigkeit des אל ה׳ mit אל ההרים auch äußerlich angedeutet, und die Eigenschaft unseres Psalmes als Ergänzung zum vorhergehenden Psalm rechtfertigt zur Genüge die Präposition למעלות. —

2) עזרי Der Vers greift das Schlußwort עזרי aus dem vorhergehenden Vers auf. Diese „Kettenverse" wiederholen sich in den folgenden Versen in Bezug auf das Wort שמר. Wir haben, wie bereits erwähnt, in dieser eigentümlichen Versbauart die rhythmische Eigenart der שיר המעלות-Kapitel zu erblicken. —

In עזרי מעם ה׳ — und nicht מה׳ — soll die Unmittelbarkeit der Hilfe von Gott hervortreten.

3) אל Er überläßt nicht dem Wanken deinen Fuß. Diese Unmittelbarkeit, mit der Gott in deinen Lebenslauf eingreift, scheucht alles fort, was dich auf deiner Bahn zum Wanken bringen kann. אל יתן steht zum vorhergehenden עזרי מעם ה׳ im Verhältnis der Kausalität, und diese wird durch אל zum Unterschiede von לא ausgedrückt.[1]) לא׳ ist nämlich das absolute bedingungslose „Nein." —

Wir verstehen es darum, wenn es der Talmud für nötig hält dem Wörtchen אל die bindende Kraft des Verbotes beizumessen — השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה — was bei לא׳ selbstverständlich ist. — (מנחות דף לז:)

4) הנה Nach dem vorausgegangenen wunschförmig ausgedrückten אל ינום wird hier die sichere Behauptung לא ינום mit dem feierlichen הנה eingeleitet. אל ינום שמרך war die Ansprache des

[1]) אל mit dem Futurum für: nicht, aber nicht ganz gleichbedeutend mit לא, sondern bloß für die abhängige und subjektive Verneinung, wo der Redende nach eigener Ansicht und eigenem Gefühl spricht. (Gesenius.)

Sängers an sich selbst. Hingegen bezieht sich הנה לא ינום auf ganz Israel. Der Übergang von der eigenen Person zur ganzen Nation erklärt sich aus dem lebhaften in Leid und Freud zum Ausdruck kommenden Bewußtsein des Sängers, daß er den ganzen Inhalt seines Lebens in den Dienst seines Volkes stelle, und daß seine eigene Größe und die Zukunft seines Hauses von der Zukunft seines Volkes abhänge, wie dieses Volk im einstigen Erstehen des davidischen Königshauses das Ideal seiner Zukunft erblickt.

5) ה׳ שמרך Vom Allgemeinen kehrt der Sänger wieder zum Einzelnen zurück. Der שומר ישראל, er ist שמרך und in

6—8) יומם יכך־ה׳ ישמר geht der Sänger speziell auf die Art der Behütung des Einzelnen ein. Dies leuchtet besonders aus dem ישמר את נפשך in V. 7 hervor.[1])

Kap. 122.

Einzelnes:

1) שיר Der Psalm klingt mit Ps. 84 und besonders mit Ps. 48 zusammen. Die Bezeichnungen חילך und ארמנותיך in V. 7 finden sich sogar wörtlich in Ps. 48, V. 14. — Und doch ist unser Psalm David zugeeignet, während die beiden genannten Psalmen von den Söhnen Korachs stammen.

Der Psalm hält mit „שמחתי" den von David geistig erschauten Moment fest, da das von ihm so heiß ersehnte Haus Gottes dastehen und die Stämme Israels sammeln wird. Dann nimmt der Psalmist den Faden der Geschichte da auf, wo die Tore der herrlichen Gottesstadt sich hinter dem ausgewanderten Volke Israel geschlossen haben und nur wehmütiges Gedenken das Gewesene neu belebt und der Bewunderung der Mit- und Nachwelt übergibt.

2) עמדות Mit היו wird die durch עמדות ausgedrückte Tätigkeit des Stehens bleibend gemacht, stabilisiert. Die betretene Scholle innerhalb deiner Tore, Jeruschalaim! hielt unsere Füße gefesselt, damit wir uns weihen für den Eintritt und die erblickte Herrlichkeit auf uns wirken lassen. Auch hielt die große Menge der Kommenden unsere Füße am Tore zurück.

---

[1]) Auch aus diesen Stellen läßt es sich nachweisen, daß im Hebräischen die Anrede an sich selbst in der zweiten Person zulässig ist. Vgl. hierüber unsere Bemerkung zu Kap. 17, 3—4.

3) ירושלים „Jeruscholaim, die Erbaute!" Dies der Ausruf des Staunens und der Freude, mit dem die am Tore Stehenden die Stadt begrüßen. Wir fühlen es, wie diese Stadt die Kommenden anzieht und sie sich verbindet, sie allesamt; בעיר שחברה לה יחדו! Stehenden Fußes begrüßten wir die Gottesresidenz, die zwischen Bergen gebettet, in sich alles vereinigen will, was eine Stadt zum erhabenen Mittelpunkte des Landes, seiner Größe und seiner Ehre, weil seiner politischen und religiösen Einheit machen kann. —

4, 5) שמה - כי שמה ששם Mit עלו שבטים soll hier weniger das alljährlich dreimalige Hinaufziehen der männlichen Glieder des Volkes, als das Emporsteigen, das Inerscheinungtreten des stammweise gegliederten Volkes in Jeruschalaim gezeichnet werden. Daher שם עלו und nicht שמה עלו. Der Vers ששם עלו bildet einen Attributivsatz zum vorhergehenden V. 3 ירושלם הבנויה, und so ist ששם עלו die Fortsetzung von שחברה לה. Es soll der gewaltige Eindruck geschildert werden, den das gleichzeitige Auftauchen der Stämme, die sich als „Stämme Gottes" und als „Zeugnis für Israel" erweisen, auf den in den Toren stehenden Beobachter macht. Nicht daß die Tausende aus allen Enden des Landes nach Jeruschalaim ziehen, sondern daß Jeruschalaim all die Tausende faßt und ihnen die Ruhe zur Sammlung, Weihe und Erhebung bietet, soll hier hervorgehoben werden. Und noch mehr soll es betont werden, daß in Jeruschalaim nicht nur örtlich Raum ist für die Tausende, sondern auch Raum für das individuelle Stammesleben, zu dem das ganze Volk sich entwickelt hat und das dieses Volk auch angesichts des in Jeruschalaim aufgerichteten davidischen Thrones nicht aufzugeben braucht und nicht aufgeben soll.

Es ist etwas Großes, politisch Hochbedeutendes, daß die in tausend Traditionen fortlebenden, von Vätern auf Kinder vererbten Eigenschaften, Gewohnheiten und Rechte der einzelnen Stämme nicht kollidieren mit dem herrschenden nivellierenden Geiste des monarchischen Systems.

Das kann nur darin seinen Grund haben, daß der Thron, auf dem der Herrscher sitzt, in erster Linie ein Richterstuhl ist, dem das Gotteswort an der geheiligten Stätte in Jeruschalaim seinen Platz angewiesen. (5. B. M. 17, 8.) Und wenn auf Gottes Geheiß das Haus Davids Geschlecht nach Geschlecht die Männer stellt auf den Königsthron in Israel, so ist es Hauptbedingung, daß

die Königsthrone den Charakter der Richterstühle nicht einbüßen, daß es כסאות למשפט seien, die sich zu כסאות לבית דוד empor-heben. Diese königlichen Richterstühle, von welchen aus der Rechts-spruch für das Volk ergehen soll, sind von ganz Israel zusammen-gefügt. Israel in seinen Stämmen, von den heiligen Gefühlen erfüllt, die ihm durch das Gotteswort und die Gottesmänner aller Zeiten eingepflanzt und anerzogen und durch das Familien- und Stammesleben lebendig wach erhalten werden, drängt mit seinem ganzen Lebensgehalte nach Zion hin, wo Gott seine Residenz auf Erden aufgeschlagen und wohin Er ית׳ das hohe Sanhedrin des Rechts und die Träger der Krone aus dem Hause Davids bestellt hat. Dort wird der Richter mit dem Rechtsstabe, der König mit der Krone, und der Hohepriester mit der Stirnbinde קדש לה״, belehnt, und dorthin drängt es die שבטי יה״, ihr Zeugnis dafür abzulegen, daß sie zusammen ein geeintes Israel bilden עדות לישראל״ und daß unbeschadet der angeerbten Stammestraditionen von dem unter Gottes Auge stehenden Richterstuhl und dem unter Gottes Waltung gegründeten Königsthrone aus die Einheit des Volkes Israel gewahrt und gefestigt werde. —

Dieses Hindrängen und Hinzielen des Stammeslebens zu dem in Jeruschalaim und seinen heiligen Institutionen verkörpert dar-gestellten Volksleben findet sich in diesem bedeutsamen כי שמה . . . ישבו unverkennbar gezeichnet.

שם עלו שבטים שבטי יה עדות לישראל להדות לשם ה׳
כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד!

Dort steigen Stämme — Gottes Stämme — zum Israels-zeugnis empor, dem Namen Gottes zu danken.

Denn dorthin haben die Stämme, von ihrem Glaubensleben und Hoffen hingezogen, die Stätte verlegt, wo die Stühle fürs Recht stehen und die Throne für die Königswürde, für das Haus Davids ragen.

Darum kann auch vom König Salomo berichtet werden: וישב שלמה על כסא ה׳ למלך תחת דויד אביו . . . (ד״ה׳א כ״ט. כג).

„Da saß Salomo auf dem Throne Gottes als König an Stelle seines Vaters David.“ (Chr. I. 29, 23.) Wir erblicken in dieser durch die Heiligkeit des Königssitzes bewirkten Nationaleinheit die schönste Bewahrheitung des: שחברה לה יחדו!

6—9) שאלו - יהי - למען - למען Die Begrüßung Jeruschalaims faßt nun in den Schlußversen des Psalmes die Hauptmomente zusammen, die das Wohl der Stadt, die Liebe ihrer Anhänger, ihre Sicherheit und innere Ruhe ausmachen und die wahre brüderliche Einheit innerhalb des Volkes bedingen. Zuletzt, als Höchstes ist das Haus Gottes genannt, das die Stadt in sich birgt, und in dessen Schutze Stadt, Land und Volk sich geborgen fühlen. Auch hier ist die Tendenz des Stufenmäßigen, der מעלות, gewahrt. —

Kap. 123.

Einzelnes:

1) שיר Aus der Mitte Jeruschalaims, dessen hochragendem Gottestempel und wundersam friedlich einigender Zaubermacht der vorhergehende Psalm ein Lied gesungen, versetzt uns unser Ps. 123 auf die Heerstraße des Galuth. — Israel ist dem Sklaven und der Sklavin gleich dem Druck und überdies dem Spott und der Verachtung preisgegeben, und der Gott Israels hat seinen Thronsitz auf Zion verschmäht, und die שכינה weilt nicht mehr im בית ה׳, אלקינו, angeschaut und angebetet vom Volke Israel. Gott weilt in kalter, weiter Höhe und Ferne — im Himmel!

Dies sagt uns dieses bedeutsame הישבי בשמים am Anfange des Psalmes.

Gleichwohl erhebe ich zu Dir meine Augen, wenn auch die Erde kein בית ה׳ mehr hat und der Himmel so hoch ist.

2) הנה Mit אל יד גברתה und אל יד אדוניהם wird die Mittelbarkeit bezeichnet, die die Beziehung des Sklaven und der Sklavin zu ihren Gebietern einschränkt. Es ist die M a ch t der Gebieter, die das Los der dienenden Sklaven regelt. Diese Macht, יד, fühlt der Dienende; auf sie ist sein Blick flehend gerichtet. Der Gebieter selbst ist dem Sklaven weit entrückt, und es fehlt jedes Mittel der persönlichen Annäherung, die in dem kalten Verhältnis einen wärmern, das Gefühl der Liebe weckenden Ton aufkommen ließe.

So ist es aber beim Aufblicke Israels zu seinem Gotte n i ch t. Da ist es nicht יד ה׳ אלקינו, zu der wir den Blick erheben, sondern אל ה׳ אלקינו, wenn Er auch ישבי בשמים, so himmelhoch über uns thront und sein מקדש-Thron auf Erden zerstört ist, dennoch Er selbst in Seiner Unmittelbarkeit und in Seiner Gnade, die wir anrufen עד שיחננו!

3—4) חננו - רבת Mit רבת in V. 4 wird das רב in V. 3 gesteigert. רבת in st. constr. ist nämlich durch אלפים oder רבבות zu ergänzen und bedeutet eine Vielheit von ungezählten Tausenden oder Hunderttausenden. Ein Analogon findet sich in Kohel. 8, 12 in אשר חוטא עשה רע מאת ומאריך לו, wo מאת (mit Schewa unter מם) ebenso zu ergänzen ist.

Zu שבענו בוז in V. 3 bildet הבוז לגאיונים in V. 4 die näher erklärende Ergänzung, und nur weil in dieser Eigenschaft das הבוז den Artikel haben muß, ist auch dem vorangehenden הלעג, entgegen der grammatischen Regel, der Artikel vorgesetzt. לעג = Hohn ist eine Vorstufe von בוז = Verachtung.

שאנן = Sich vollständig sicher fühlen und dadurch übermütig werden, finden wir in תנ"ך zumeist bei Einzelnen angewendet. יונה = Bedrückung, findet sich in dieser Form nur zweimal in תנ"ך, nämlich in Jirmj. 46, 16 und in Zephanj. 3, 1 und bezeichnet eine gewisse Allgemeinheit, von der die Bedrückung ausgeht: den Krieg mit seinem Drucke oder eine Stadt, die durch die von ihr ausgeübte Bedrückung charakterisiert wird. Wir werden daher kaum fehlgehen, wenn wir auch hier unter לעג השאננים den Übermut Einzelner, unter גאי יונים (nach dem קרי) aber den hochfahrenden Stolz jener Städte und Reiche begreifen, die in ihrem Ringen nach der Weltherrschaft so viele kleine Staaten niedertraten und sich den Namen יונים, Weltunterdrücker, verschafft haben. Wir brauchen hierbei nur an Babylonien und Rom zu denken, und wir können dem „Stufenliede" von הלעג השאננים bis הבוז לגאיונים in der Komparation seiner Klage folgen. —

Wir sind jedoch hiebei weit davon entfernt, das Wort לגאיונים von לגיון, abzuleiten und mit den römischen „Legionen" in Zusammenhang zu bringen. Eine derartige Interpretation hat auf dem Boden der Massora, auf dem unser Kommentar steht, kein Heimatsrecht. —

Kap. 124.

Einzelnes:

1) שיר Der Vers bricht, ohne den Satz zu vollenden, ab. Es ist als ob der Gedanke: „Israel ohne Gott", לולי ה' שהי' לנו, nicht auszudenken wäre. Der Fall ist unmöglich; aber — setze einmal den Fall:

2) לולי Ein Mensch, oder der Mensch hätte sich gegen uns erhoben, und Gott wäre nicht für uns, nicht mit uns gewesen. —

Mit der Bezeichnung ‚אדם, werden die gegen Israel gemachten Angriffe, ob sie vom Norden oder Süden ausgehen, ob sie in früherer oder späterer Zeit stattfinden, im allgemeinen typisch zusammengefaßt. Immer war und ist es: der Mensch gegen Gott, denn Gott ist mit seinem Volke.

Immer liegen die Triebfedern des gegen Israel gerichteten Hasses in der Niederung und Niedrigkeit der menschlichen Leidenschaften, im Neid, in Gewinn- und Ehrsucht, so viel auch von den Hassern Israels für ihr böses Tun und Wollen die höher liegenden Interessen der Politik, des Staats- oder gar des Menschenwohles angerufen werden mögen. —

Ein tief blickender Agadist — R. Nachman ben Jizchak — hat zur Erhärtung dieser Wahrheit einen Namen genannt: Haman! Welch scheinbar wichtige, von der Königstreue, der Staatsraison und der sozialen Landeswohlfahrt bedingte Gründe wußte dieser hochstehende Minister für seinen auf Israels Vernichtung abzielenden Rat dem despotischen Herrscher vorzubringen. ולמלך אין שוה להניחם. Und doch war es nicht der Politiker und Staatslenker und noch weniger der königstreue Mann oder der die Gesellschaft rettende Philosoph, sondern nur der böse, niedrige, von Ruhm- und Goldsucht beherrschte Mensch in diesem Haman, der für sein geplantes Vernichtungswerk all die falschen hochklingenden Motive erfunden hatte.[1])

Ist's nicht, als ob dieser Agadist für den Judenhaß späterer und spätester Zeit hätte ein Prototyp aufstellen wollen?

3) אזי Mit אפם, im Plural, werden alle die einzelnen Geschlechter und Personen, die durch das generalisierende ‚אדם, bezeichnet sind, als die Wütenden genannt, indem der brennende Zorn ihnen zugeeignet wird. Dem entsprechend wechseln in

---

1) רב נחמן בר יצחק פתח לה פיתחא להא פרשתא (דאסתר שיר המעלות לדוד לולי ה' שהי' לנו יאמר נא ישראל לולי ה' שהי לנו בקום עלינו אדם. אדם ולא מלך (מגילה פ״א).

Mit diesem ‚ולא מלך, werden die von Haman geltend gemachten, seine Königstreue betonenden Motive weggefegt, und nur Haman, der böse Mensch, steht vor uns.

4—5) אזי-אזי in שטפונו und עבר Singular und Plural mit einander ab.

Ob נחלה Krankheit (Raschi) oder Bach (Kimchi) bedeuten soll, muß unentschieden bleiben. Jedenfalls muß vor „עבר" in beiden Versen das unpersönliche Pronomen „es" eingesetzt werden: „Es fuhr über uns" . . . Daß wir aber das הא in נחלה als הא המקום nehmen sollten — dafür gibt es kaum eine Berechtigung. — Da ziehen wir es doch vor, dieses הא mit Gesenius als parag. poët. zu bezeichnen, also ליופי המליצה.

6—8) ברוך-עזרנו Mit פה, טרף, חיים בלעונו sind die Vernichtungsarten gezeichnet, die die rasende Wut, die Raubgier und die Hinterlist anwenden. Und doch gerettet! Unsere Hülfe ist ja aber auch im Namen Gottes, der Himmel und Erde gemacht!

Kap. 125.

Einzelnes:

1—2) שיר-ירושלם Berge umgeben schützend ירושלם, und Gott umgibt sein Volk. Der Berg Zion wird niemals wanken. So auch alle, die auf Gott vertrauen. Denn fester und tiefer als die Berge in der Erde wurzeln, wurzelt das wahre Vertrauen in Gott. Vom Berge Zion nehmen wir mit großer Beruhigung an, daß er nicht wanken und darum für ewig bestehen werde לא ימוט לעולם ישב. Allein wenn auch irgend eine gewaltige Erdrevolution diesen Berg erschüttern und unsere Annahme umstoßen sollte, so hat das Gottesvolk einen noch stärkern Wall zum Schutze: seinen Gott. — Von diesem heißt es unbedingt mit absoluter Sicherheit: מעתה ועד עולם!

3) כי Israels Stadt und die Gottesstätte sind zwischen Bergen eingebettet, zum Zeichen, daß hier das Zepter der Gewalttat keinen Raum und kein bleibendes Machtgebiet finden solle.

Ist ja dieses Erbe durch Gottes Spruch den Kindern von den Vätern zugefallen, ohne daß die im Auftrage Gottes handelnden Gerechten die Hand auszustrecken brauchten, um Länderraub zu begehen.

So bleibt denn diese bergumgürtete Stadt auch dann die Gottesstadt in Israels Land, wenn die Erdengewaltigen ihre Heiligtümer zerstören und zu Boden treten. Die Heiligtümer sind vernichtet, das Heiligtum bleibt!

So nach ר״שי, der zwischen למען לא ישלחו dem Sinne nach das Wörtchen ״בי, einschiebt. Nach ר״דק bezieht sich das ״למען לא, auf die Zukunft. —

Israel soll und wird nie auf gewaltsame Eroberungszüge ausgehen. Sie sollen diese „freie Kunst" von den Völkern nicht lernen. Daher soll über dem Bereiche der eingehegten Stadt das Zepter des Unrechts keine bleibende Herrschaft erlangen.

4) הטיבה Gutes den Guten! Mit diesen טובים sind aber nicht jene guten Menschen gemeint, die ihr weiches Herz der Mildtätigkeit und allen menschenfreundlichen Werken geneigt macht, die aber keine strenge, nach dem Prinzipe des Rechtes gezogene Richtschnur haben, um danach ihr Tun zu bestimmen. Da wird das „weiche Herz" leicht durch Überredung und sonstige Beeinflussung zu Taten verleitet, die nicht gut, die oft bei aller scheinbaren Herzensgüte verderblich sind. ולישרים בלבותם Geradheit, der unbeugsame Zug der Gerechtigkeit im Herzen, sie sind die Bedingungen für die wahre, Segen bringende Güte. Solchen טובים, die bei aller Weichheit des Herzens, dennoch nicht jedes Gepräge, von welcher Seite es auch komme, annehmen, sondern nur der Geradheit und Rechtlichkeit offen stehen, ihnen, Gott, gib Gutes. ד״א הטיבה ה׳ לטובים יכול לכל ת״ל ולישרים בלבותם (שוח״ט). Hier sehen wir das zweite Versglied deutlich als die Bedingung des ersten aufgefaßt.

5) והמטים Die ihre krummen Wege hingeneigt machen, das sind die Gelegenheitsmacher des Frevels, die durch Wort und Schrift das Grade beugen, sodaß sich die Übeltäter finden, die den bösen Gedanken in die böse Tat übersetzen, sie stelle Gott den Tätern gleich. פעלי האון mit dem Artikel zeigt, daß bei den ״מטים, schon an die ״פעלים, gedacht wurde. —

Es sei scharf geschieden zwischen ״ישרים, und פעלי האון und darum seien die מטים, die die zum אין führende schiefe Bahn angelegt, diese Bahn hinabgestoßen bis zu den פעלי האין, zu denen sie gehören. So sei denn Frieden über ישראל!

Kap. 126.

Einzelnes:

1—3) שיר-אז - הגדיל Nach dem Talmud (תוספתא תולין פ״ג) bezieht sich dieser Psalm zunächst auf die Rückkehr des exilierten

Israel aus der babylonischen Gefangenschaft; außerdem aber auch auf die spätern Befreiungen aus dem Galuth. Auch die einstige endgiltige Erlösung Israels und die Wiederaufrichtung des Tempels und des Reiches, sowie der anerkennende Gruß, mit dem die Völker diesen von Israel erhofften Zeitpunkt begrüßen, finden in diesem „Erlösung" kündenden Psalm, wenn auch nur in kurzen Freudenlauten, ihre Erwähnung. Die aus dem Galuth Zurückkehrenden meinen ein erträumtes Glück zu genießen und halten dieses Glück selbst so lange für einen Traum, bis der anerkennende Zuruf der Völker sie davon überzeugt, daß der vermeintliche Traum Wirklichkeit sei. Jetzt stimmen die Befreiten, das הגדיל ה׳ לעשות der Völker aufnehmend, in den allgemeinen Freudenruf ein und setzen für das עם אלה׳, der Völker das selbstbewußte, dankerfüllte עמנו׳, ein.

4—6) שובה - הזרעים - הלוך Israel will sein so wunderbar wiederkehrendes Glück nicht für sich allein genießen. Es will mit seinem im Exil bereicherten und vertieften Lebensgehalt überall erfrischend und segensreich befruchtend wirken, wie die aufquillenden Bäche im dürren Land. Die Jubelernte soll die Tränensaat nicht verleugnen. Was sie, die vielen so lange Verfolgten, unter Tränen gesäet, sie ernten es mit Jubel: יקצרו . . . הזרעים, und wo der einzelne seine Volksgemeinschaft überragende jüdische Mann weinend den Samenwurf getragen, הלוך ילך . . נושא, da trägt er jubelnd seine Garben heim, בא יבא ברנה נושא אלמתיו!

Die Wonnezeit der Erfüllung mehrtausendjähriger Verheißung, die גאולה, gleicht die Abstände zwischen Einzelgröße und Volksmenge innerhalb Gesamtisraels aus und läßt sie alle jubelnd am Erntefeste der Wahrheit und Gerechtigkeit teilnehmen. Dieser Kreis der Allgemeinheit weitet sich an jenem Tage und umschließt die ganze Menschheit. —

Kap. 127.

Einzelnes:

1) שיר Der Psalm enthält, wie dies schon aus dem ersten Verse hervorgeht, die Lehre, daß alles Glück und alle Sicherheit im menschlichen Leben von Gott allein abhängen. Nur wenn Gott das Haus baut und die Stadt behütet, bieten sie dem Einzelnen und der Gemeinschaft Schutz und Hut. In den weiteren Versen 3—5

wird dann das durch Gott beschiedene häusliche Glück durch den Segen ergänzt, den wohlgeratene Kinder in das mit Gott erbaute Haus und in die von Gott beschützte Stadt bringen. — So, im allgemein sozialen Sinne aufgefaßt, reiht sich sodann Kap. 128 mit seinem gleichen Inhalte unserem Psalm als Fortsetzung an.

Sehr alte Interpreten[1]) beziehen unsern Psalm auf die Erbauung des Tempels und die Verherrlichung Jerusalems durch König Salomo. König David oder ein anderer aus seiner Sängerschar hätte demnach bei seiner Geistesschau die Zeit und die Aufgabe Salomos im Auge gehabt. Für diese Auffassung, der sich auch Raschi, Ibn Esra und Kimchi angeschlossen, spricht einmal die Überschrift לשלמה, und auch die gesonderte Behandlung von Haus und Stadt.

Ist mit dem Bau des Hauses der durch Salomo vollführte Tempelbau gemeint, so ist das im perf. ausgedrückte שוא עמלו und שוא שקד bedeutsam mit Bezug darauf, daß es ja bereits der Wunsch Davids war den Tempel zu erbauen, daß er hierzu Silber und Gold bereit hielt, und daß er nur dem durch den Propheten נתן an ihn ergangenen Befehl Gottes gehorchte, den Tempelbau seinem Sohne Salomo zu überlassen. Der Sinn wäre: Die Vergangenheit müht sich umsonst um ein Werk, das Gott der Zukunft und dem Manne der Zukunft vorbehalten wissen will. —

2) שוא Schon Kimchi erblickt in diesem Verse eine Parallele zwischen den beiden Söhnen Davids, Absalon und Adonija, die als Thronprätendenten sich so viele und ungebührliche Mühe gaben zur Erlangung ihres Zieles. Dieses Ziel hat Salomo ohne jeden Müheaufwand erreicht, und was seinen stürmisch auftretenden Brüdern versagt blieb, fiel ihm, dem seinem Vater im Alter Geborenen, wie im Schlafe zu. Kimchi erinnert auch daran, daß nach II. Sam. 12, 25 diesem Sohne Salomo der Name ידידיה = „Gottesliebling" beigelegt wurde, und daher mit לידידו Salomo gemeint sei.

Zur Ergänzung dieser trefflichen Bemerkung Kimchis sei hier noch auf I. Kön. 3, 5 verwiesen, wo es heißt:

---

[1]) תרגום ירושלמי, והר בי תרומה ופי פקודי וכן בשבע יומא ריש ע"ב ומה היו אומרים אם ה' לא יבנה בית וגו'. —

„Zu Gibeon erſchien Gott dem Salomo im Traume des Nachts und Gott ſprach: Tue eine Bitte! was ſoll ich dir geben?“ [1])

die vom jugendlichen König Salomo im nächtlichen Traume getane Bitte wurde auch, wie ebendaſ. V. 12 berichtet wird, von Gott gewährt, und es wurde dem Bittenden weit mehr beſchieden, als was er zu erbitten gewagt hatte. Gott gab ihm alles, was einen König und ſein Reich groß, glücklich und herrlich machen kann.

Hiernach gewinnt unſer כן יתן לידידו שנא in ſeiner buchſtäblichen Bewahrheitung hiſtoriſche Lebendigkeit.

Und die jüdiſche Königsgeſchichte fügt beſtätigend hinzu; Und Er hat es ſeinem Liebling im Schlaf gegeben!

3—5) אשרי - כהצים - הנה Auch hier folgen wir gern der Auffaſſung Kimchi's, nach der mit den בני הנעורים die übrigen Söhne Davids im Gegenſatze zu Salomo, der ein בן זקונים war, gemeint ſind. König David hatte noch eine ganze Anzahl ſehr trefflicher Söhne, die in prieſterlicher Hoheit und Reinheit ihrem Vater noch in der Blüte ſeiner Mannesjahre heldenhaft zur Seite ſtanden, wie dies aus II. Sam. 8 und I. Chr. 18 zu erſehen iſt.

Dieſe trefflichen Söhne will König David in dieſer ſeiner kurz gefaßten Familiengeſchichte nicht übergehen. Sie waren ihm ein „Gottesvermächtnis“. Sie waren ihm, dem גבור, die ſcharfen weithin treffenden, die gegebene Richtung einhaltenden Pfeile. Dieſe Söhne ſtanden dem Feinde am Tore mit Wort und Tat ihren Mann. David hat neben שלמה, dem Sohne ſeines Alters, ihrer, der Söhne ſeiner Jugend, nicht vergeſſen!

Kap. 128.

Einzelnes:

1) שיר War im vorhergehenden Pſalm eine an den glorreichen Träger des davidiſchen Namens, an Salomo, geknüpfte Familienſkizze des Königshauſes gegeben, ſo enthält dieſer Pſalm die uns traut anmutende Zeichnung eines einfachen, gut jüdiſchen bürgerlichen Hauſes, dem ein Gottesfürchtiger, ein ירא ה׳ als Gatte und Vater vorſteht. Hier ſoll nicht, wie in Pſ. 112, die Selbſtarbeit

[1]) בגבעון נראה ה׳ אל שלמה בחלום הלילה ויאמר אלקים שאל מה אתן לך (מלכים א׳ ג׳ ה׳).

und Selbsterziehung eines איש ירא את ה׳ dargestellt werden. Wir sollen hier nicht zu Zeugen des inneren Kämpfens und Strebens des sich zum איש ירא את ה׳ herausarbeitenden Mannes, sondern zu Zeugen des glücklichen Wohlbehagens gemacht werden, die die ruhige Häuslichkeit in ihrer Entwicklung auf den geregelten Bahnen, die der mit sich einige ירא ה׳ ההולך בדרכיו wandelt, ihm, dem ירא ה׳, das Leben verschönt. — Es ist hier nicht eine jüdische Musterwirtschaft herausgehoben, sondern das jüdische Familien- und Gewerbsleben eines jeden ירא ה׳ im Durchschnitt geschildert. Daher auch das verallgemeinernde כל ירא ה׳ an der Spitze.

2) יגיע Nur eine Gottesfurcht, die nicht durch eine fatalistische Anschauung des Menschen eigene Kraft und Arbeit lahm legt, sondern die im Gegenteil die fleißige Händearbeit zur Pflicht und zur Freude macht, kann in Wahrheit beglücken.[1])

3) אשתך Für die Fruchtbarkeit des Weibes und die Früchte des Ehelebens, für die Kinder, sind zwei verschiedene Baumpflanzen: Weinstock und Olive, als Bilder gewählt. Es soll von dem uns gezeigten Familienideale die reale Vorstellung, der materielle Zug der natürlichen Vermehrung fern gehalten werden. — Deine Kinder sind Olivensetzlinge um deinen Tisch herum. In der reinen Atmosphäre deines Hauses und in der Reinheit des Genusses, das dieses bietet, finden diese Setzlinge deines Gartens die Bedingungen einer kräftigen, segensreichen Entwicklung.

4) הנה Der Vers will offenbar das bisher Gesagte abschließen. Dieses abschließende Wort bringt uns mit seinem passivisch ausgedrückten כי כן יברך גבר eine Überraschung. Obwohl der mühsame

---

[1]) Nur in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn es im Talmud heißt: אד׳ חייא משמיה דעולא גדול הנהנה מיגיע כפו יותר מירא שמים דאלו גבי ירא שמים כתיב אשרי איש ירא את ה׳ ואלו גבי נהנה מיגיעתו כתיב יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך, אשריך בעה״ז וטוב לך לעוה״ב ולגבי ירא שמים לא כתיב ביה וטוב לך (כך הי׳ שנוי׳ בגמ׳ ברכות דף ח׳ ובילקוט תהלים קכ״ח נקט קרא דהתם אשרי כל ירא ה׳ ולא הך דמזמור ק״ב איש ירא את ה׳ וצ״ע אמאי לא נקט נמי בגמ׳ הך קרא דכל ירא ה׳ דהא כתרי׳ גאמר יגיע כפיך וגו׳).

Hier kann vom Händewerk nur als Ergänzung der in jedem Falle vorauszusetzenden Gottesfurcht die Rede sein, denn ohne יראת שמים kann יגיע כפיך keinerlei Vorzug beigemessen werden. —

Erwerb die Grundlage deiner Hauseswohlfahrt und Familienfreude bildet: . . . יגיע כפיך, so sollst du dich dennoch nicht als den Schöpfer deines Glückes betrachten. Der fleißig arbeitende ירא ה׳ wird in dir gesegnet. Und wenn dieser ירא ה׳ ein Mann ist, ein גבר, der mit aller Kraft und voll erhebenden Bewußtseins am Segen seines Hauses arbeitet, so hat er es um so mehr anzuerkennen, daß der ganze Segen, der in seinem Hause auf den Pflanzungen der Wonne ruht, von oben, von Gott, komme, der den ירא ה׳ belohnen will. כי כן יברך גבר ירא ה׳ bietet nach יגיע כפיך כי תאכל eine Überraschung, und diese Überraschung wird mit „הנה" eingeleitet. —

5) יברכך Ein Zionsgruß geleitet den auf den ירא ה׳ herabkommenden Segen. Dieses יברכך ה׳ מציון lenkt den Blick des Gesegneten wie in die unermeßlichen Höhen, in denen Gott thront, so auf die Hoheit Zions, der heiligen Gottesstätte auf Erden.

Zum wahren Glücke, das dem ירא ה׳ in seinem Hause erblüht, gehört das Wohl Jeruscholaims, טוב ירושלים, und das gedeihliche Wohl der hohen Güter, die den nationalen Gehalt Israels und den Gegenstand seines Hoffens für alle Zukunft ausmachen. Diese Segnungen sprießen nur dann im Familienhause am Tisch und Herd empor, wenn sie in Berührung bleiben mit dem von Zion und Jeruscholaim kommenden Sonnenstrahle.

Im Hause, das der ירא ה׳ nach Gottes heiligem Gesetze gründet und leitet und in dem die Gattin die züchtige Sitte nach Art der frommen Mütter Israels wahrt, da wächst die Familie auf dem jüdisch heiligen Boden der Väterreligion und erstarken die Kinder in strenger Pflichtübung und unausgesetzter Gewöhnung zu Männern des Volkes, zu biedern opferbereiten Söhnen der Nation. — An die Aufgaben die im jüdischen Familienhause, an Herd und Tisch nach religiösem Gesetz und Brauch gepflegt werden, reihen sich die Nationalaufgaben, die auch im Galuth, da das Panier der jüdischen Nation im Staube liegt, mit Forderungen geistiger Natur an das Geistes- und Gemütsleben der am väterlichen Tische stark und reif gewordenen „Setzlinge" (שתילי זיתים) herantreten. —

In der Familienstube geht die Nation, geht der Sinn für die Hoheit des jüdisch nationalen Palladiums auf.

Die Hausesreligion führt Israels Söhne und Töchter dem auf Zion stehenden — einst erstehenden Religionshause zu.

וראה בטוב ירושלים So siehst du in deinem Hause und Familienkreise das Wohl Jerusalems dein lebelang. Das Beste, das die Gottesstadt dem Gottesdiener bieten kann, die nationale Weihe seiner ganzen Lebensarbeit.

6) וראה Und so wie die häuslich jüdisch religiöse Erziehung dem nationalen Denken und Empfinden den Boden vorbereitet, so wirkt dann wieder der große nationale Gedanke mit seinem weiten die Zukunft umfassenden, die Menschheit überspannenden Horizonte, mit seiner das Gesamtganze des Volkes Israel dem ewigen Gotte verbindenden Tendenz erhebend, ermutigend und zu großem, edlem Denken und Tun zwingend auf die dem pflichttreuen Elternhause entsprossenen Kinder und Kindeskinder. — Die „Setzlinge" um den häuslichen Tisch strecken ihre Äste und Zweige hinaus, hinauf in Zions reine Luft. Da erblühen sie und tragen sie Früchte, und dieser Fruchtertrag kommt wieder dem Hause und den Kindern und Kindeskindern des jüdisch religiösen, jüdisch nationalen Hauses zugute.

In diesem Wechselspiel zwischen Familienhaus und Zion, zwischen religiösem und nationalem Judentum liegt die Bürgschaft für Israels Geschlechter. Aus dem im Tale stehenden Hause und aus dem einst auf Zions Höhe erstehenden Hause kommt der schöne Gruß: Friede über Israel! שלום על ישראל.

Kap. 129.

Einzelnes:

1) שיר Wie in Ps. 127, 1. findet sich auch hier die in V. 1. begonnene Aussage durch יאמר נא ישראל unterbrochen und im folgenden V. 2 ausgeführt und durch גם לא יכלו לו ergänzt. Es ist, als ob ein Seufzer die Rede des Psalmisten unterbräche, und als müßte er sich und seinem unglücklichen Volke Zeit lassen, von der Fronde aufzuatmen um das Trostwort „und dennoch konnten sie mir nicht beikommen" zu finden. —

Über רבת, vgl. das zu Ps. 123, 3—4. Bemerkte.

2) רבת Es würde den Satzbau schwerfällig machen, wenn wir dieses גם, auf יאמר נא ישראל in V. 1 beziehen und mit „auch das sage Israel" wiedergeben wollten. Vielmehr empfiehlt es sich, daß wir uns vor גם das bedingende Wörtchen אם denken

und übersetzen: „Viel haben sie mich angefeindet von meiner Jugend an, wenn sie auch nichts über mich vermocht haben." Auf diesen Gedankengang scheint zu deuten:

3) על גבי, wo mit dem האריכו למעניתם ausgedrückt ist, daß die Israel zugefügte Erniedrigung sich immer erneute und fortsetzte, daß für das schimpfliche Pflügen über Israels Volksdasein und Menschenwürde hinweg lang gedehnte Ackerfurchen vorgesehen waren. — Mochte sich das zu Boden niedergedrückte und getretene Israel noch so oft aufrichten, es wurde immer wieder niedergedrückt, und immer wieder fanden sich neue Pflüger, die im Namen und Interesse fremder Kulturen den Pflug „über meinen Rücken" dahin führten so weit und lang die Furche sich hindehnen wollte.[1])

4) ה' צדיק Gott ist gerecht! Mit diesem Ausruf, der, wie dies auch der Accent zeigt, stelbständig dastehen soll, wird die Vergeltung eingeleitet. Mit einem Hieb hat Gott das Seil der Bösen durchhauen, und da

5) יבשו werden die Zionshasser zu Schanden, und sie weichen zurück.

Dieses קצץ, „Er hat durchhauen" ist stets die dem יבשו vorausgegangene Handlung und hat, in welche Zeit sie immer fällt, dieselbe Folge: יבשו

Ein Schnitt durch das von Tyrannen gewundene Geflecht, und der Strick zerreißt, das Joch fällt nieder; die Völker und Armeen, die Despotenhand ins Joch gespannt, entwinden sich den selbstherrischen Pflügern einer Weltkultur, der die Welt und die Menschheit nur so weit gilt, als es den Pflügern gefällt. Die Zugstiere, vom Joche und Seile befreit, suchen die Freiheit, und auch der Rücken des unglücklichen Volkes, über den der Menschenglück und Menschenwohl der Erde gleich machende Pflug dahingezogen, wird frei!

6) יהיו Aus dem zu V. 4—5. Bemerkten erklärt sich die fut. Form des יהיו im weiteren Anschluß an das perf. קצץ. —

Ihr ganzes Lebenswerk ist ohne Frucht und ohne Friede. Gras der Dächer, das die Sonenstrahlen auffsaugen will ehe sie die weiten breiten des Gottessegens harrenden Fluren da unten erreichen. Für dieses Gras gibt es keine schöne Schnittzeit, kein frohes Mähen, wie es dafür kein mühsames Säen gegeben hat. Dieses Gras wird

[1]) Vgl. Talm. Tr. Sota 10. u. Midr. Tehillim.

nicht gemäht, sondern aus der dürren dünnen Erdschicht herausgezogen = שלף und die „Voraussetzung" = קדמת (mit pathach unter dem ק) des Herausziehens ist, daß es vertrocknet ist = יבש!

7) שלא Der Übergang zum perf. erklärt sich daraus, daß mit שקדמת שלף יבש auf einen in der Vergangenheit des הציר נגוע liegenden Moment zurückgegriffen worden ist. Dieser V. wie der nachfolgende

8) ולא stellt recht auffällig den Gegensatz dar zu dem in Ps. 126, 5. 6. geschilderten Erntefest, das die aus dem Exil heimkehrenden Söhne Israels erhoffen. Dort bringt der Säemann, der unter Tränen die Saat ausgestreut, mit Jubel seine Garben ein. Jene Saat war aber auch in die Erde und über die ganze Erde gestreut und war zum Wohle Israels und der Menschheit aufgegangen!

Kap. 130.

Einzelnes:

1) שיר Die Vv. 1—4. haben das „aus den Tiefen" emporsteigende Gebet zum Inhalte, und dieses wendet sich in der direkten Anrede des Betenden zu Gott, daher קראתיך und ebenso „שמעה, אזניך, תשמר, עמך.

2) א׳ שמעה Wenn Du erst meine Dich rufende Stimme hörst wage ich es in den Ruf mein Flehen hinein zu legen, und Du mögest dies Flehen erhorchen!

Es heißt hier nicht wie sonst: הקשיב אזנך. Das Gehörgeben wird hier als die dem Sterblichen gewährte Gnade vorausgesetzt und Gott wird darum angefleht, daß diese Gnade dem Sünder nicht entzogen werde und das auf Menschenelend hinhorchende Ohr auch ihm, dem Sünder, erschlossen bleibe.

3) אם „Wenn du (menschliche) Verkehrtheiten bewahren willst, Gott, wer kann bestehen?" עונות, von עוה verkehrt sein, Verkehrtes tun. Gerade auf diese Kategorie menschlicher Verschuldung ist die Frage: תשמר willst Du sie aufbewahren und festhalten? besonders anwendbar. Wer eine verkehrte Handlung begeht, kann diese rückgängig machen oder doch seine Schuld mindern durch die reuige Umkehr. Sollte es für einen verkehrten Schritt keinen bessernden, sühnenden Rückschritt, keine Rückkehr auf die gerade Bahn geben?

Die Verbindung des Wortes עין mit שמר findet sich nur hier an dieser Stelle. פשע findet sich in dieser Verbindung nirgends

und חטאת in bedeutsam abweichender Form in Hiob 14, 16: לא תשמור על חטאתי und sinnverwandt in Hos. 13, 12: צפונה חטאתו

4) כי Nur weil bei bei Dir die Vergebung, und der fehlende Mensch dies weiß, nur dadurch ist es möglich, daß der Mensch sich zur Gottesverehrung erzieht.

Aus derselben Ideenverbindung heraus mag sich zwischen den in seltsamer Weise aufeinander folgenden Versen in V. B. M. 4, 43—44: את בצר במדבר ואת גולן בבשן למנשי: וזאת התורה אשר שם משה eine natürliche Verbindung herstellen lassen. Nur weil von vorn herein dem schuldlosen Mörder, dem „רוצח אשר ירצח את רעהו בבלי דעת . . . „ ein sühnendes, rettendes Asyl zugesichert ist, ist diese תורה mit ihren strengen Weisungen dem Menschen annehmbar. Diese תורה hat dem Sünder die Brücken zur Umkehr gebaut, wie sie ja sogar dem Mörder den Weg ins Asyl gebahnt hat!

5) קויתי Der Übergang vom Gebete zur Hoffnung wird durch die Anwendung der dritten Personform deutlich gemacht. Mit diesem Übergang vollzieht sich gleichzeitig die Übertragung der fernern Anrede von der Person des Psalmisten auf sein Volk, wie wir dies aus den Schlußversen 7—8 deutlich erkennen.

Auf den Unterschied zwischen קוה und יחל ist bereits aufmerksam gemacht worden. הוחלתי bedeutet ein Hoffen auch da, wo ein Hoffnungsfaden bereits zerrissen ist und aus den wirklich bestehenden traurigen Tatsachen heraus kein solcher Faden oder gar eine Hoffnungsschnur (קו, תקוה) sich in die Zukunft hinaus zu spinnen scheint. Immer von vorne anfangen mit dem Harren und Hoffen, das ist הוחלתי (verw. mit החל = anfangen), und דברו, Sein Wort allein gibt solchem Hoffen Grund und Berechtigung. —

6) נפשי Mit der Verdoppelung des נפשי קותה ה' קויתי in V. 5 korrespondiert die Verdoppelung des שמרים לבקר in unserem Verse. (Nach R. Obadja Seforno steht hier das erste משמרים in der Bedeutung eines Substantivs und das zweite שמרים in der eines Verbums. Diese Auffassung vereinfacht den Sinn dieser Stelle. Nur scheint sie ihn auch etwas zu verflachen.) Die dem Morgen entgegen harrenden Wächter harren mit jeder Stunde, die sie dem Morgen näher bringt, mit um so größerer, mit verdoppelter Spannung und Wachsamkeit. Fühlen sie es ja, trotz des dem Morgenanbruch vorausgehenden tiefen Dunkels, daß der Morgen

naht. Jemehr sie שמרים לבקר sind, desto mehr sind sie — שמרים לבקר.

Nun, auch die Volksseele Israels erharrt ihren Morgen von Gott, dem Erlöser seines Volkes, und je länger dieses Hoffen und Harren währt, desto inniger und seelenvoller wird es, קויתי ה׳ קותה נפשי, weil ja der von Gott verheißene Morgen kommt und trotz all dem Dunkel des Galuth immer näher kommt. —

Einen besondern poetischen Reiz erhält dieses verdoppelte שמרים לבקר, wenn wir mit dem tief erregten, seine Seele Gott anheim gebenden Sänger und seinem Ausdruck suchenden Empfinden Schritt zu halten suchen:

„Gehofft habe ich, Gott, sie hat gehofft meine Seele, und auf Sein Wort geharrt habe ich,

meine Seele auf den Herrn mehr als Wächter auf den Morgen" — — —

Hier kommt dem Sänger sein Volk in den Sinn. Die auf Gott harrende Seele des Sängers will sich mit der Volksseele Israels verschmelzen. Bei den Worten „Wächter auf den Morgen", da erscheinen vor seinem Geistesblicke all die gepeinigten und verfolgten, in der Galuthnacht irrenden Brüder und Schwestern, die in die Nacht hinausgestoßenen, Geschlecht nach Geschlecht. Und was waren und was sind sie anderes als Wächter auf den Morgen. Und da entringt es sich n o c h m a l s mit einem tiefen Seufzer der Sängerbrust:

„W ä c h t e r a u f d e n M o r g e n!"

7) יחל Auf das gesprochene Erkennungswort erscheint ישראל, um von seinem Sänger der Hoffnung zu vernehmen, was es heiße h o f f e n und immer wieder von neuem und vom Anfang an hoffen יחל ישראל אל ה׳!

„Harre, Israel, auf Gott; denn bei Gott ist die Huld und viel bei Ihm ist Erlösung."

Dieses „Viel" schließt hier auch das „Vielerlei" in sich. והרבה עמו פדות Erlösung nicht nur von Druck und Knechtschaft, die von außen kommen, sondern auch von Sünde und Fehl, die von innen entstehen und emporwachsen. Dieses sich Loslösen von den im Innern waltenden Mächten der menschlichen Leidenschaften ist dem Menschen selbst aufgetragen und überlassen. Es gibt im Judentum keine Mittelperson, die den einzelnen Sünder oder das

sündhafte Geschlecht von Sünde und Fehl befreien könnte. Jeder Mensch, jeder Jude ist, indem er als כובש את יצרו seinen innern Trieb meistert und beherrscht, der גבור, der Held, der Meister seines Seelen- und Gemütslebens. Dieses Heldentum ist unübertragbar. Nur Er, יה', nur Gott allein in Seiner Gnade steht dem schwachen Menschen bei seinem innern Sühnewerk bei, wie dies die Weisen mit ihrem הבא לטהר מסייעין לו ausdrücken. Bei Gott ist die Erlösung auch von Sünde, wenn der Sünder aus allen Kräften diese Erlösung anstrebt. Gott zerbricht die Fessel des Körpers, wenn die eigene Körperkraft erlahmt, und Gott löst die Seelenfessel, wenn die Willenskraft des Gefesselten schwankt. Daher der Lobpreis Gottes כי עם אד' החסד והרבה עמו פדות!

8) והוא In der Tat findet sich im ganzen biblischen Schrifttum nirgends die Bezeichnung פדה da, wo es sich um Vergebung von Sünden handelt. Höchstens dort, wo vom Erlassen der Folgen einer Straftat die Rede ist, kann auf dieses Erlassen der Begriff פדה angewendet werden.

So in I. Sam. 14, 15: ויפדו העם את יונתן ולא מת, wo jedoch das Eintreten des Volkes für יונתן vor Allem bewirkte, daß der von שאול ausgesprochene Schwur in gesetzmäßiger Weise aufgelöst wurde. Nur so konnte יונתן erlöst werden.

„Und Er wird und möge Israel von all seinen Fehlen erlösen!"

So groß ist die Gnade Gottes, auf den Du, Israel, hoffen sollst!

Kap. 131.

Einzelnes:

1) שיר Noch näher und enger als im vorhergehenden Psalm berühren sich in diesem aus bloß drei Versen bestehenden Psalm die innere Persönlichkeit Davids mit dem innersten Wesen seines Volkes. Bei all der Entsagung, ja „Entwöhnung" der Seele Davids von der sie ernährenden Himmelskost gewahren wir die Erhabenheit seines Seelenlebens, das seinem Born, das ist der göttlichen Eingebung, so unmittelbar nahe ist wie der Säugling der Mutterbrust. —

גבה unterscheidet sich von רום, רמה vielleicht so, daß גבה hoch sein als Zustand und räumlichen Standpunkt, רמה aber ein sich zur Höhe Erheben bezeichnet. Bei dem durch רמה ausgedrückten

Sicherheben sind oft körperliche, noch öfter aber geistige Kräfte tätig. Bei geistig hochragenden, sich erhebenden Größen finden wir רמה, רום, bei leblosen Gegenständen zumeist גבה angewendet, wie הר גבה, עין גבה. —

רמה bedeutet ja auch werfen, nämlich etwas hoch heben und wegschleudern, wie רמה בים, was der erwähnten Definition entspricht.

לא גבה לבי Mein Herz hat mit seinem Wünschen und Verlangen keinen hohen, menschlichem Können und Wollen zu hoch liegenden Standpunkt eingenommen.

ולא רמו עיני Meine Augen haben sich darum zu überhohen Strebepunkten des Besitzes und der Erkenntnis nicht erhoben. ולא הלכתי Und so habe ich mich nicht in Fragen und Forschungen ergangen, die über der Sphäre meines Verständnisses liegend mir zu groß und zu wunderbar sind. הלכתי, in dieser starken Form (mit i und Dagesch), bedeutet ein intensiv starkes, gewaltsames Eingehen in den Grund der Dinge.

Wunderbar war der ganze Weg, den Gott Seinen Diener David von der Hürde weg bis zum Throne Israels führte. Der Kampf, den der Knabe David gegen den Riesen Goliath führte, war nur der Anfang des Riesenkampfes, den der von Gott erwählte König gegen die im eigenen Hause erstandenen und gegen die von außen den Thron und den ganzen Bestand des jüdischen Volkes bedrohenden Feinde zu kämpfen gezwungen war. Dem lieblichen Sänger Israels wurde das Männer mordende Schwert in die Hand gedrückt, in dieselbe Hand, mit der er in die Saiten griff, um mit Gott geweihtem Liede den Morgen zu wecken. Und *weil* er so heldenhaft das Schwert geführt und seinem Sohne Thron und Reich gesichert, *darum* sollte nicht er, der Held David, sondern sein Sohn Salomo „der Mann der Ruhe" dem Namen Gottes das hocherhabene Haus auf Erden erbauen!

So lesen wir es in I. Chr. 22, 5—10.

„Und David sprach: Mein Sohn שלמה ist noch ein Jüngling und zart, und das Haus, das dem Ewigen zu bauen ist, soll vorzüglich groß gemacht werden zum Ruhme und zur Pracht in allen Ländern, darum will ich ihm Vorrat schaffen. Und so schaffte David Vorrat in Menge vor seinem Tode. Und er rief seinen Sohn שלמה und befahl ihm das Haus des Gottes Israels zu bauen.

Und David sprach zu Salomo: Mein Sohn! Es war in meinem Herzen, dem Namen des Ewigen, meines Gottes ein Haus zu bauen. Allein es ward mir das Wort des Ewigen wie folgt: Du hast Blut in Menge vergossen und große Kriege geführt; du sollst nicht Meinem Namen ein Haus bauen, denn viel Blut hast Du vergossen zur Erde vor Mir. Siehe, dir ist ein Sohn geboren, er wird ein Mann der Ruhe sein . . .

Er soll Meinem Namen ein Haus bauen . . . ."

„Es war in meinem Herzen, dem Namen des Ewigen, meines Gottes, ein Haus zu bauen!"

Und diese Herzenssehnsucht erfüllte David Tag und Nacht, und sie durchzog sein ganzes Fühlen und Empfinden. Ein Haus meinem Gotte! Dieser Gedanke heiligte sein eigenes Zelt und alles, was ihn im Zelte umgab. Es war eine Verheißung, an der er zehrte, die ihn nährte wie ein Born, der dem Heiligsten, der der Quelle der göttlichen Liebe entquillt.

Und diese Verheißung sollte ihm, der aus ihr seine beste Geistesnahrung sog, nie im Leben in Erfüllung gehen!

Mosche sah das Land der Verheißung mit Augen und betrat es nicht.

David schaute das Haus der Verheißung im Geiste und sah es nicht. — An der Lebensgrenze türmte sich dem Scheidenden eine Rätselfrage empor, und er mußte es sich versagen, die Lösung zu suchen, und er mußte die durstende Seele am Born ihrer Lust vertrösten und wie einen entwöhnten, von der Mutter im Arm gehaltenen Säugling in die Ruhe einwiegen.

2) אם Und er hat das Schwere, kaum zu Bewältigende vollbracht. Darauf weist das אם לא׳, mit seinem Tone der Verwunderung hin. Ich habe ausgeglichen שויתי, wo mich scheinbare Gegensätze von Lebensarbeit und Lebensziel, wo mich Widersprüche zwischen Verheißung und Erfüllung umgaben und mir auf dem Wege der Erforschung des Verhältnisses von Grund und Folge Halt! geboten war.

Es ist nicht jüdische Art, der Erforschung von Lebensproblemen und Gottesgeboten scheu aus dem Wege zu gehen und für Wissen und Erkennen dogmatischen Glauben und fatalistisches Erdulden zu setzen: (דה״א . . . . ואתה שלמה בני דע את אלקי אביך ועבדהו (ב״ח׳ט. „Und du mein Sohn שלמה! erkenne den Gott deines Vaters und diene Ihm . . ." (I. Chr. 28, 9) lautet das Vermächtnis

Davids für seinen Sohn. Gotteserkenntnis ist Gebot, und Erkenntnis setzt Forschung voraus. Nur wo dem menschlichen Können auf dem Wege der Forschung die Grenze gezogen ist, da ersetze dir das Zeugnis der Väter, denen sich Gott geoffenbart hat, die Schlüsse der eigenen Vernunft. Es ist der Gott deines Vaters, diene Ihm! Der nach Gott forschende, gottgläubige Jude weiß an den Nahrung spendenden Brüsten der Wissenschaft sich Entsagung aufzuerlegen. Das ist der entwöhnte Säugling an der Mutterbrust.

So war und so ist mir meine fragende, dürstende Seele. Ich weiß sie zu — stillen durch die Ausgeglichenheit meiner Gottes- und Weltanschauung אם לא שויתי ודוממתי נפשי כגמל עלי אמו כגמל עלי נפשי!

Und so sei die Volksseele Israels bei aller Entsagung und Entwöhnung im sturmbewegten Galuth, bei aller Entbehrung des Hauses auf Moria, des Gottesaltars und Gotteslichtes im Mikdasch, dennoch wie ein Kind an der Mutterbrust. Die Mikdaschidee, die von den Propheten verkündete Gottesbegleitung, die שכינה ist die Mutter Israels, und Israel, das freudenentwöhnte Kind, denkt, fühlt und ist beglückt in der Mikdaschidee und in der Geborgenheit bei der verhüllten Gotteswaltung. Israel sei mit seinem Lebensgehalte untrennbar von der Gotteserscheinung, die einst auf Moria ihre so herrliche Stätte hatte und sie wieder haben wird. — Wann? — Wieso? — Der Fragegeist schweige still, und die durch den תורה-Geist bewirkte Ausgeglichenheit wecke die Hoffnung und stärke das — entwöhnte Kind an der Mutterbrust, und wenn auch die Zeit sich zur Ewigkeit dehnt: יחל ישראל אל ה׳ מעתה ועד עולם!

Kap. 132.

Einzelnes:

1) שיר Mit כל ענותו wird all das Leid und all die Pein in Erinnerung gebracht, die sich für David an die Gründung einer bleibenden Gottesstätte auf Erden knüpften. War ja der erste Stein in der Tenne Arawnas, den David zum Gottesaltar verwandte und für das zu erbauende Haus Gottes bestimmte, zugleich ein Denkstein seines tiefen Schmerzes. (II. Sam. 24.)

2) אשר Mit נשבע wird die Heiligung des subjektiven Entschlusses und gesprochenen Wortes, mit נדר die sachliche Heiligung des für den Mikdaschbau vorbereiteten Schatzes bezeichnet.

3—4) אם - אם Der Schlaf, den David seinen Augen entziehen will, ist der gemächliche Schlaf im eigenen Hauszelte. שנת לעיני ist auf באהל ביתי zu beziehen. Ein Gelübde jedoch, das dem Körper den zu seiner gesunden Erhaltung unentbehrlichen Schlaf dauernd versagen will, ist nach jüdischer Anschauung und jüdischem Gesetze sträflich.[1]) Auch ist שנת durch ein entsprechendes Wort — etwa קבע — in Gedanken zu ergänzen.[2])

5) עד Der Standort der Gotteswohnung wird stets derselbe bleiben, daher מקום im sing. Moria bleibt für alle Zeiten der Gottesberg, ob auch die auf diesem Berge erstandenen Gotteswohnungen, משכנות, bereits zweimal in den Staub gesunken sind. —

Außer dieser die späte Zukunft der Gotteswohnungen in Betracht nehmenden Erklärung der משכנות findet diese Bezeichnung auch in den von David miterlebten und beeinflußten Wandlungen der zeitweiligen Gottesstätte ihre Berechtigung. —

Zum ersten Male wird uns in Jos. 18, 1. die Überführung des Stiftszeltes nach שלה gemeldet. Diese geschah nachdem der Stamm אפרים, vom Hause יוסף, seinen ihm zugeteilten Bergwald יער, gerodet und bewohnbar gemacht hatte (das. 17, 17.) Diese Überführung geschah in feierlicher Weise von der ganzen Gemeinde der Kinder Israel, „und hatte die Bedeutung des Stabilmachens des wandernden Zeltes, wie es ausdrücklich heißt: וישכינו שם את אהל מועד Dort nahm also das אהל den Charakter eines משכן an. Es behielt diesen auch, obgleich der Psalmist in seiner Klage über die Verlassenheit dieser Gotteswohnung dieselbe אהל יוסף nennt (Ps. 78, 67.)

Ebendas. V. 60 heißt es: ויטש משכן שלו אהל שכן באדם Hieraus erklärt sich wohl die sonst schwierige und von II. Sam 7, 7. abweichende Stelle in I. Chr. 17, 5. ואהיה מאהל אל אהל וממשכן, womit wohl der Doppelcharakter dieses zum משכן gewordenen אהל שלה angedeutet werden soll.

Ungeachtet der feierlichen Erhebung Schilo's zur stabilen Stätte der Gottesverehrung scheint jedoch in der Folge, wohl wegen der vielen Verkehrsstörungen seitens der Philister und anderer Feinde, das משכן שלה seine Anziehungskraft für die breiten Volksschichten

---

[1]) Vgl. שטה מקובצת zu זבחים נ"ה (Wilna).

[2]) Vgl. das zu רבת Bemerkte (Ps. 125 und 129).

verloren und verhältnismäßig nur wenige Auserlesene von Zeit zu Zeit in seine Räume gesammelt zu haben.

Dies ersehen wir aus I. Sam. 1, 3. wo von Elkana hervorgehoben wird, daß er sich alljährlich zur Anbetung und Opferung nach Schilo begab. Ein agadisches Midraschwort weiß sogar zu berichten, daß Elkana jedes Jahr einen andern nach Schilo führenden Weg einschlug, um in weiteren Kreisen Israels den Zweck seiner Wallfahrt zu „verlautbaren" und für den Schilokultus — Propaganda zu machen.[1])

6) הנה Die Kunde ist in אפרת zu uns gedrungen. Dafür sorgten „Verlautbarungen" [1]) und Werbungen frommer Männer auf dem Berge אפרים, und später begrüßten wir die Gotteslade im waldigen Gefilde wie einen F u n d. Das war zur Zeit, als die Leute von בית שמש, entsetzt über das Sterben, das die Enthüllung der Gotteslade im Gefolge hatte, den Bewohnern von קרית יערים durch Boten sagen ließen: „Die Philister haben die Lade Gottes zurückgeschickt. Kommet herab, und holet sie zu euch hinauf! Und da kamen die Einwohner von קרית יערים, und führten die Lade Gottes hinauf, und sie brachten sie in das Haus des אבינדב . . ." (I. Sam. 6, 21. 7, 1.) Dieses überraschende Eintreffen der Lade wider Willen und Erwarten wird hier treffend mit מצאנוה bezeichnet. —

7) נבואה Während des zwanzigjährigen Aufenthaltes der Gotteslade in קרית יערים gewann das Volk Stetigkeit in der Gottesanbetung, die wieder auf die innere Einigkeit und Ruhe des Volkes einwirkte: וינהו כל בית ישראל אחריה. (I. S. 7, 2.) David regierte seit sieben Jahren in חברון und wurde von den Stämmen Israels zur Thronbesteigung in ירושלים eingeholt. (II S. 5.) Da begann auch die Überführung der Gotteslade aus dem Hause des אבינדב zuerst in das Haus des עובד אדום und dann „in die Stadt Davids." (II. S. 6, 13.)

Und nun erwacht aufs neue mit aller Macht der heiße Wunsch Davids, dem Gotte Israels in ירושלים das Haus zu erbauen, und

---

[1]) ועלה האיש ההוא: ימיא: בדרך שהיו עולה בשנה זו לא היו עולה בשנה אחרת כדי להשמיע ישראל ויעשו במיתו (רשי ש"א א' ג').

Man vergleiche mit diesem להשמיע das הנה שמענוה באפרתה (V. 6).

nur die durch den Propheten נתן an ihn ergangene Sendung hält ihn von der Ausführung zurück. (Ebendas. 7.) Dieser innige Wunsch des Königs findet hier in in dem נבואה und נשתחוה seinen Ausdruck.

8) קומה Das „Sicherheben" kann bei Gott nur in dem Sinne verstanden werden, daß alle Welt inne werde der göttlichen Majestät, die, alles Irdische hoch überragend, dem Menschen sichtbar, seinem Erkennen wahrnehmbar ist. Dies wird der Fall sein, wenn der Wechsel und Wandel des Dein Gesetz bergenden Zeltes einer stetigen Ruhe Platz macht, in der der suchende, vielbewegte Menschengeist seinen Haltpunkt findet. Das ist unter „Deine Ruhe" למנוחתך zu verstehen. Der Ruhe bedürftig und — fähig ist der Mensch, nicht Gott.

9) כהניך Das Kleid, das die Berührung mit der Außenwelt vermittelt, sei Recht und Billigkeit, und Deine Priester, deren ganzes inneres Wesen Dir zugekehrt ist, sie vor Allen mögen sich mit diesem Kleide schmücken. Und Deine Frommen sollen über ihre Frömmigkeit die Heiterkeit des Lebens nicht einbüßen. Strenge Rechtlichkeit und froher Lebensmut, sie sollen die Welt erfüllen, die im Hause Gottes aufgeht. In V. 16. findet dieses צדק mit dem die כהנים sich kleiden, seine Ergänzung in ישע, im wahren Heile, das ein wirkliches, bleibendes Sein verleiht, und der Jubel der Frommen, der die gottgeweihte Halle durchdringt, verstärkt sich und setzt sich fort, das ירננו wird ein רנן ירננו, weil Priester und Fromme sich als des göttlichen Wohlgefallens würdig erweisen. In II. Chr. 6, 41—42, wo wir König Salomo bei der Tempelweihe fast mit denselben Worten vor Gott beten sehen, wird dieses ירננו der Frommen definiert: וחסידיך ישמחו בטוב und deine Frommen freuen sich mit dem wahrhaft Guten."

Vgl. רד״ק z. St. der ילבשו צדק auf בגדי כהונה und חסידיך ירננו auf שיר של לויים bezieht. Vgl. ירושלמי.

10) בעבור Es ist das stehende Gebet, das der Davidssproß, der Gesalbte Gottes, zu Gott emporsenden wird, wenn er als Träger der Dynastie seinem Volke voranschreitet und den Weg ins gottgeweihte Nationalheiligtum bahnt. Nach einem rührenden agadischen Berichte wollten sich bei der Einweihung des salomonischen Tempels die Türen für die Gotteslade nicht auftun, bis Salomo, nachdem er sich in Lobeshymnen erschöpft hatte, in die Worte ausbrach:

„Umwillen Davids, Deines Dieners, weise das Angesicht Deines Gesalbten nicht zurück! (Tr. Sabb. 30)

11) נשבע Das ממנה ist wohl am besten auf אמת zu beziehen Das Wort אמת ist auch durch den Accent (ציניר) als selbständig hervorgehoben. Bedeutsam ist die Thronfolge nicht durch ישב על בכאך sondern durch אשית לכסא לך ausgedrückt. Jeder Nachfolger hat an dich als seinen Erblasser anzuknüpfen und sich gegenwärtig zu halten, daß Ich, ה', es bin, der ihn in seine Königswürde, in die davidische Königswürde einsetzt.

12) אם Ganz so, wie dies der Prophet נתן im Namen Gottes an David ausrichtet, ist die Gott bewahrte Bundestreue der Kinder die Bedingung für die Fortdauer der Thronfolge im Hause Davids. Jeder Träger der Krone in Israel hat das in der תורה enthaltene Gotteszeugnis, wie es von Geschlecht zu Geschlecht gelehrt wird, zu bewahrheiten und seinem Volke durch sein Beispiel zu bekräftigen.

13) כי Zion ist die erwählte Gottesstätte, und der Königsthron auf Zion soll nur den von Gott Erwählten tragen.

14) זאת Nach all dem Wandel und Wechsel: שלה - נוב - גבעון bis zur „Stadt des David" ist mit זאת und פה der bestimmte, bleibende Ruhepunkt bezeichnet, auf dem das religiöse und politische Leben der Nation sich einheitlich durchdringen, und in völliger Ausgeglichenheit das sittlich reine, geistig hohe und sozial gesicherte Heil des Volkes emporwachsen soll. —

15) צידה Die Notleidenden sind אביוניה ihre, der Zionsstätte, darbenden Kinder, und darum sollen sie als die Kostgänger des durch Satzung und Widmung gottgeheiligten Staates nicht darben.

16) וכהניה Erst nachdem draußen, außerhalb der Mikdaschpforten Not und Elend gestillt und die Darbenden gesättigt sind, walten innerhalb der Tempelpforten die berufstreuen כהנים, in geheiligte Gewänder gehüllt, ihres Amtes, und erheben die frommen Leviten ihre Stimmen, um die den Altar speisenden Opfer mit ihren Gesängen zu begleiten. Sie sind כהניה und חסידיה ihre, Zions, Priester und Leviten, und darum soll es keinen Gegensatz geben zwischen goldstrotzenden Priesterkleidern, jubilierenden Leviten liedern und — darbenden Bettlern!

17) שם Dort die hochstrebende Königsherrlichkeit אצמיח für David, denn geordnet habe Ich die Leuchte für meinen jedesmaligen

Geſalbten, ערכתי נר למשיחי. Dieſe Leuchte erhält ihre Nährkraft nicht aus der politiſchen Weisheit der Regenten und ihrer Ratgeber. Solches Licht iſt oft trügeriſch und wirkt verderblich. Die Leuchte Meines Geſalbten aber wird von תורה und מצוה geſpeiſt, und ſie iſt ſtändig, ohne Wechſel und Veränderung, denn ſie iſt von Gott für alle Zeiten angeordnet und für alle Lagen des Herrſchers und des Staates vom Uranbeginn eingerichtet: ערכתי! Dieſes ערכתי נר der Vergangenheit begründet das אצמיח קרן der Zukunft. —

18) אויבו „Seine Feinde bekleide ich mit Schande." Dieſes אלביש בשת ſteht dem אלביש ישע in V. 16 gegenüber. Den Zionspriеſtern Heil! Den Königsfeinden Schande! Nicht beſſer kann die Solidarität zwiſchen dem Königtum und dem Prieſtertum in Iſrael zum Ausdruck gebracht werden. Beide ſtehen auf dem gottgeheiligten Boden Zions. Beide beſtehen und werden groß und erhaben durch Gottes Wort und Gottes Leuchte. Und ſo ſtrahlt blühend das Diadem auf dem Haupte des Geſalbten aus dem Hauſe Davids ועליו יציץ נזרו!

Kap. 133.

Einzelnes:

1) שיר Die im vorhergehenden Pſalm gewonnene Lehre von der einheitlich zuſammenwirkenden Aufgabe des Königtums und des Prieſtertums, ſowie der כהנים und der unter „חסידים" begriffenen לוים erhält in unſerem Pſalm ihr Gepräge. Das Kapitel feiert den herzinnigen Bruderſinn der friedlich und lieblich bei einander wohnenden Brüder und weiht ihn mit dem bildlichen Hinweis auf den köſtlichen Öltropfen, der vom geſalbten Haupte Aharons herabfließt auf ſeinen nach dem Maße ſeiner Längen herabhängenden Bart היורד על פי מדותיו und auf den erfriſchenden Tautropfen, der, vom Hermon kommend, ſich herniederläßt auf die Gebirge Zions, wo Gott den Segen feſtgeſtellt hat. —

Die weiſen Agadiſten haben bei dieſen Brüdern an משה und אהרן gedacht. Sie haben aber auch unter dieſen treuen Geſchwiſtern ציון und ירושלים verſtehen wollen.[1])

[1]) הוריות פ״ג וכריתות פ״א; תרגום ירושלמי פסוק א׳.

Alſo: Geſetzeslehrer und Sühnenprieſter, Königsburg und Gottestempel in treuer, gottergebener Einigung, Weihe und Segen von oben empfangend und weiter gebend dem Volke, das Gott geweiht und von Gott geſegnet ſein ſoll. —

2) בשמן Es iſt unwahrſcheinlich, daß על פי מדותיו mit „über die (obere) Mündung, über den Schlitz ſeiner Gewänder" zu überſetzen ſein ſolle. Wahrſcheinlicher iſt, daß es bedeutet: nach dem Maße ſeiner Längen und ſagen will: ſo lang er herabwallen mag.[1])

3) כטל Dieſes שם צוה ה' korreſpondiert mit dem שם אצמיח קרן לדוד in Pſ. 132, 17 und zeigt uns, daß der wahre, volle Segen für Iſrael nur mit dem Emporwachſen des Davidsſproſſen und nur auf die Berge Zions herabſteigend und da lagernd gedacht werden könne.

שיורד על הררי ציון bedeutet hier nicht, daß der Tau vom Hermon auf die Berge Zions niederfließe. Das würde der ganzen Natur des Taues und des an der äußerſten Grenze des Oſtjordanlandes mehr als dreitauſend Meter hoch ragenden „Schneeberges" Hermon (darum auch שור תלגא genannt) widerſprechen. ירד bedeutet hier das Herabſteigen über Zion. Den waldbewachſenen Bergen Libanon und Hermon entſteigen die meiſten Dünſte; von da und vom Meere kamen die Niederſchläge über die kahlen Berge Judäas, und ſo ſtieg der Tau Hermons auch auf Zion befruchtend nieder. (Vgl. Herder, Geiſt der hebr. Poeſie und Winer, bibl. Realwörterbuch, Schlgw. „Hermon".) —

Es ſoll alſo mit dieſem Bilde dargeſtellt werden, wie die Bedingungen des Segens in unſichtbarem Zuge auf Zions Bergen ſich zuſammenfinden, um da wirklich bleibenden Segen zu erzeugen. Von den Kuppen hoher Berge ſteigt die Segensſpende nieder und vermittelt ſich und teilt ſich mit den Niederungen, die aber auch Berge ſind: Berge Zions!

Die Anwendung auf die einander in mancher Beziehung übergeordneten Stände im Volke und auf ihr Durchdrungenſein vom ſelben von oben kommenden Geiſte liegt nahe. Der Unterſte im Volke grüßt den König, den Hoheprieſter und die Leviten, wie die Berge Zions den Berg Hermon grüßen! Hierin liegt Leben. So lebt ſich der Gottesgeiſt für die Ewigkeit aus: חיים עד העולם!

[1]) Vgl. Sachs, Pſalmen (nach Böttcher, Proben p. 15).

Kap. 134.

Einzelnes:

1) שיר Wie im vorhergehenden Psalm die Darstellung des lieblichen Zusammenwohnens von Brüdern mit הנה eingeleitet wurde, so will das הנה an der Spitze unseres Psalmes auf die gemeinsame Pflicht des brüderlich geeinten Volkes, Gott zu preisen, ganz ausdrücklich hinweisen. Die Aufforderung zu Gottes Lob und Preis bildet den Schluß der die Überschrift שיר המעלות tragenden Psalmen. Sie ist das Endergebnis der Stufenlieder, in welchen der Psalmist immer höher hinaufsteigt zum gottgeweihten Heiligtume, und in welchen er, dieses auf dem Zionsberge stehende Heiligtum stets im Auge behaltend, seine Seele und die Volksseele Israels himmelan schwingen läßt. —

Der Inhalt dieser שיר המעלות-Gesänge will dem ganzen nach Zion wallenden, der Gottesstadt und Gottesburg gedenkenden Volke einen Tag auf Zion vor Augen halten.

Der Tag geht zu Ende; die Sonne sinkt nieder, und der Sänger grüßt mit seinem Liede die Wächter der Nacht auf ihrer Warte im Hause des Herrn! Ob der Gruß auch den Brüdern gilt, die in späteren Zeiten in den Nächten des Galuth, בלילות, dem auf Zion aufgehenden Morgen entgegenharren werden? —

2) שאו Manche alte Erklärer wollen hierin die an die כהנים besonders gerichtete Aufforderung, segnend „die Hände zum Heiligtum zu erheben", erkennen.

Ist dies zutreffend, so liegt darin das Bestreben, zum Schlusse nochmals die כהנים mit כל עבדי ה׳ zusammen zu fassen, damit ein innig geeintes Volk dastehe und den Segensgruß seines Sängers vernehme!

3) יברכך Gott segne dich von Zion aus, „Er, der Schöpfer des Himmels und der Erde!"

Was Himmel und Erde der physischen Welt bedeuten, das bedeutet Zion der Welt der Ideale, der Glaubenswelt des Volkes Israel!

Kap. 135.

Allgemeines:

Den Dienern Gottes, עבדי ה׳, die im vorhergehenden Psalm aufgerufen worden, dem ewigen Gotte ein Loblied anzustimmen, wird in diesem Psalm das Lied in den Mund gelegt. Anderseits

enthält unser Psalm das Gesamtmaterial der Lobpreisungen, die im nachfolgenden Ps. 136 in ihren Einzelheiten zur Geltung kommen. In unserem Psalm erblicken wir die ganze Kette der Israel zuteil gewordenen Gottesgnade, während im folgenden Psalm die Glieder dieser Kette vorgezeigt werden. Darum wird auch von mehreren Talmudlehrern (פסחים פ״ו ר׳ יוחנן und ר׳אחא בר יעקב) dieser unser Psalm als der Anfang des folgenden, den Namen הלל הגדול = das große Loblied, oder הלל המצרי = das ägyptische Loblied führenden Psalmes angesehen. Unser Psalm vereinigt alle im folgenden Ps. 136 aufgezählten und mit כי לעולם חסדו be grüßten Momente, bis er in V. 12 mit עמו . . . ינתן ארצם, entsprechend dem V. 22 in Ps. 136: נחלה לישראל עבדו, diese in Erinnerung gebrachten Momente abschließt. Dies hat aber darin seinen Grund, daß die Verse 23—24 in Ps. 136 eben keine neuen Momente, sondern das Resümee des Vorherigen vorbringen, V. 25—26 aber nur wiederholend feststellen, was dort in V. 1 bereits enthalten war. (Vgl. unsere Besprechung des folgenden Kap. 136.)

Nachdem der Psalm mit V. 12 die historischen Daten zum Abschlusse gebracht, blickt er auf spätere Zeitläufe hin, dies aber nicht eher, als er den Namen des Ewigen genannt und das Gedenken Gottes an den Ausgangs- und Endpunkt aller Geschlechter gesetzt hat.

Mit V. 13 tritt also ein Wendepunkt im Gedankengange des Psalmes ein. Es kommen Zeiten, in denen fromme Diener, die ihres Gottes Lob und Preis verkündet hatten, von Hassern getroffen, in den Staub sinken. Gott wird richten und seinem Volke und seinen Dienern Recht verschaffen. Die Götzen und die, die sie verfertigt, werden vernichtet, und Israel in seinen Stämmen und Ständen wird fort und fort seinen Gott lobpreisen, Ihn, der auf Zion thront und in ירושלים wohnt!

Einzelnes:

4—7) כי-כי-כל-מעלה In Jirmija Kap 10, 12—16 finden wir denselben Ideengang, der hier verfolgt wird. Die Allmacht Gottes, veranschaulicht an der wunderbaren Erscheinung des Gewitterregens. Dieser gegenüber die Ohnmacht aller menschlichen Gebilde und ihrer Bildner. Jakob und Israel hinausgehoben über

den Dunſtkreis der Lüge und Täuſchung in die klare, helle Sphäre der von Gotteslicht und Gotteslehre durchleuchteten Erkenntnis. Gott, der Bildner des Alls, iſt Israels Teil, und Israel iſt Gottes Stamm und Erbe שבט נחלתו. Was Israel, das von Gott erwählte Volk der Welt, der Menſchheit mitzuteilen hat, iſt das Erbgut, סגלתו, in deſſen Beſitz Gott die Menſchheit geſetzt wiſſen will. Merkwürdig iſt hierbei die faſt buchſtäbliche Übereinſtimmung von V. 7 in unſerem Pſalm mit V. 13 in Jirmija Kap. 10 (Vgl. auch Hiob 37, 3—5) und V. 16, Kap. 51.

8—12) Das erſte שהכה - שלח - שהכה - לסיחון - ונתן iſt vom zweiten שהכה durch שלח getrennt. Die in Egypten vollbrachten Zeichen und Wunder hatten nicht bloß die Überwältigung der Tyrannei zum Ziele. Dazu hätte es nur eines von Gott ausgeſandten Peſthauches bedurft — ותכחד מן הארץ (2. B. M. 9, 15). Egypten ſollte bis in die innerſten Tiefen ſeines abgöttiſchen Denkens und ſelbſtvergötternden Empfindens getroffen und zur Anerkennung des ewigen Gottes gezwungen werden (ebendaſ. 16). Dieſes intenſive Eindringen der göttlichen Zucht wird hier V. 9 durch בתוככי מצרים gekennzeichnet.

Anders verhielt es ſich ſcheinbar mit der Beſiegung der in V. 10 genannten Könige und Reiche. Hier zog, nicht wie gegen בכורי מצרים, der Würgengel aus, ſondern es kämpften Männer gegen Männer, und das Schwert des Stärkeren oder Geſchickteren entſchied. Daß dem jedoch nicht ſo ſei, daß vielmehr auch hier, wenn auch nicht ausgeſprochen wie in מצרים, der Sieg durch אותות ומפתים errungen wurde, wird uns hier durch den Anſchluß des שהכה גוים an שלח אתות deutlich gemacht.

Mit ונתן ארצם נחלה wird *in erſter Linie* der vermögensrechtliche Charakter des an Israel zu vergebenden Landes bezeichnet. Dem Eigner der ganzen Erde ſtand es zu, die zeitweiligen Beſitzer ihres Gutes zu enteignen und dieſes Gut als augenblicklich herrenlos hinzuſtellen, bis es dem neuen, von Gott berufenen Beſitzer *zugeteilt* wird.[1]) Daher fehlt hier das zueignende לו״ד als

[1]) Vgl. ב הנחל עליון גוים (5. B. M. 32, 8) und כח מעשיו להגיד לעמו לתת להם נחלת גוים (Pſ. 111, 6) und die hierauf bezügliche, von רש״י zu 1. B. M. 1, 1 angezogene Midraſchſtelle. Vgl. S. D. Luzzato (im בכורי העתים תקפ״ז S. 190), der das Wort נחלה mit נחלקה in eine ſprachlich verwandte Beziehung bringt.

Vorsetzbuchstabe und heißt es: נחלה, während im folgenden Ps. 136, V. 21, לנחלה steht, weil dadurch die chronistische Aufeinanderfolge der historischen Daten besser im Fluß erhalten wird. Daß es hier לישראל עמו und nicht wie in Ps. 136 לישראל עבדו heißt, dürfte damit zu begründen sein, daß hier in V. 4 . . . . כי יעקב בחר ישראל לסגלתו vorausgegangen ist, und daher die vornehme Bezeichnung passender erschien. —

13) ה׳ שמך Der V. bildet den Abschluß der in V. 5 mit כי אני ידעתי feierlich ausgesprochenen Betheuerung. Dem גדול ה׳ entspricht: ה׳ שמך לעולם, denn groß ist, was für die Ewigkeit ist. ה׳ זכרך לדר ודר, Dein Gedenken, Ewiger! übergibt ein Geschlecht dem andern im ganzen Geschichtsinhalt seines Daseins. Was diesem Inhalte Zusammenhang und Dauer gewährt, das ist das Gedenken, das ihn und alles, was die vergänglichen Zeiten Bleibendes hervorbringen, auf Dich, den Herrn der Zeiten, zurückführt. Es mag eine jede Zeit ihren eigenen herrschenden Geist, in den Augen der Betörten: ihren eigenen herrschenden Gott, haben; ich weiß es: unser Herr ist hoch über allem, was auf Erden als Zeitgeist oder Geschlechtsgott herrscht, der einzige, ewige Gott, den das Gedenken der Menschheitsgeschichte feiert, indem es die Daseinsminute der Ewigkeit anreiht.

14) כי Gott ist ewig, und die Rechtssache, die Er führt, verjährt nicht. Er wird seinem Volke Recht schaffen, und wenn Jahrtausende schweren Unrechts darüber hingehen und so viele Seiner frommen Diener darüber in den Staub sinken sollten.

Unser Vers klingt vollständig an 5. B. M. 32, 36 an. Dort לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם beteuerten: ועל עבדיו יתנחם die Begründung beigefügt: כי יראה וגו׳ „wenn Er sieht, daß dahin geschwunden die Macht, dahin ist Bewahrtes und Befestigtes."

Diesen Nachsatz haben wir auch hier im Geiste anzufügen. Das Gedenken Gottes reicht bis ans Ende aller Zeiten, und darum sind wir sicher, daß Er sich wegen seiner Diener erbarmungsvoll bedenken wird, wenn Er sieht, daß im Laufe der fast endlosen Exilzeit ihre Kraft zu dulden und das ihnen überlieferte ideelle Gut zu wahren — zu Ende geht.

15—21) עצבי-ברוך Diese in Ps. 115, 4—11 fast gleichlautenden Verse sind bereits dort besprochen. Zu bemerken wäre, daß der Aufruf בטחו = „vertrauet" von oben sich hier zu einem ברכו = „lobpreiset" gesteigert hat. Hier nimmt eben der Psalmist den Standpunkt ein, von dem aus Israel sein gehegtes Vertrauen in seiner Bewahrheitung erblickt.

Es ist die Zeit der Erfüllung der so langjährigen Verheißungen, die der Sänger im Auge hat, und diese wird wieder von Zion aus begrüßt, und wieder ertönt dem ewigen Bewohner Jeruschalaims ein dankerfülltes Halleluja!

Kap. 136.

Allgemeines:

Der Aufruf, die ewige Gnade Gottes zu preisen, wendet sich in diesem Psalm an die ganze Menschenwelt, die um בית ישראל und בית הלוי ihre Kreise zieht, die nun selbst in den יראי ה׳ ihre Bekenner des Gottes der Götter stellt, der die Welt führt und nährt. Es ist derselbe e i n e Gott, der in Seiner Güte Fürsorge trifft für die Lebenserhaltung eines jeden noch so kleinen Lebewesens auf Erden, und der hocherhaben in den Himmeln thront. Er hat Seinen Wohnsitz hoch über dem Getriebe der Welt, und all die mächtigen Faktoren der Weltgeschichte wirken, treiben und fördern die Ziele der Endbestimmung tief unten zu Seinen Füßen. Und dennoch ist die ganze Geschichtsentwicklung Zeugin dessen, daß der Himmelsthroner zu jeder Zeit das Kreisen des ganzen Geschehens auf Erden im Auge habe, und daß Er in die Steigräder der Natur und der Menschengeschichte persönlich eingreife. Diese Tendenz unseres Psalmes erhellt aus dem Anfange und Schlusse desselben. Der Psalm beginnt mit הודו לה׳ כי טוב. Die fürsorgende Güte Gottes wird am Schlusse durch נתן לחם לכל בשר illustriert und als welternährend dargestellt. Und hierauf weist das Schlußwort des Psalmes auf den allmächtigen Gott des Himmels hin, der der Erdenkinder und ihres Nahrungsbedarfes nicht vergißt.

Sehr treffend beantwortet R. Johanan die im Talmud gestellte Frage, warum wohl dieser Psalm den Namen „großes Loblied" erhalten habe? damit: weil es in diesem Psalme ausgesprochen ist, daß der Allheilige über den Höhen der Welt thront

und dennoch jedem geschaffenen Wesen die ihm zukommende Nahrung zuteilt.[1])

Das sechsundzwanzigmal wiederkehrende כי לעולם חסדו deutet darauf hin, daß diese Worte das Rezitativ bilden, mit dem die Gemeinde bei jedem Absatze des Sängers eingefallen ist. Es erklärt sich vielleicht hieraus, daß jeder Absatz, obgleich er die Ergänzung des ihm vorausgegangenen bildet, dennoch eine gewisse selbständige Form aufweist, damit durch die entstehende taktische Pause der Satz nicht inmitten seines Baues abgerissen erscheine. Daher heißt es wohl V. 19 und V. 20: לסיחן und ולעוג anstatt את סיחן und ואת עוג, und wir hätten zu übersetzen: das gilt dem סיחן und das gilt dem עוג.

Es wäre damit gerechtfertigt, daß hier nach Art der Ausnahme in הרגו לאבנר (II. S. 3, 30) und in den das. von רש״י angeführten Stellen der Dativ anstatt des Accusativ angewendet wird. In Ps. 135, 11 haben wir aber die Dispositionen zu den in Ps. 136 ins einzelne zerlegten Ausführungen zu erblicken, und daher auch dort der Gleichartigkeit wegen das לסיחן und ולעוג.

Einzelnes:

23) שבשפלנו Wie bereits erwähnt, enthalten V. 23 und 24 das Resümee der bisher einzeln aufgezählten göttlichen Gnaden beweise. Dies macht sich auch dadurch kenntlich, daß hier das causale ש (mit Segol) vorgesetzt und, abweichend vom bisher in der dritten Personenform gegebenen Berichte, die besitzanzeigende erste Person נו gebraucht wird.

Außerdem kann der Hinweis auf die Erniedrigung des Volkes, in der Gott dieses Volkes gedacht hat und gedenkt, auf das vielfach wechselnde Geschick Bezug haben, das Israel nach der Besitzergreifung von seinem Lande נחלה לישראל zu tragen hatte.

24) ויפרקנו Nach Kimchi enthält dieser Vers wie der vorausgegangene einen Hinblick auf die späteren und spätesten traurigen Geschicke Israels in den גליות, und die beiden Verben זכר und ויפרקנו haben — wie dies in der Poesie nicht selten — im perf. die Bedeutung des futurum. In diesem Sinne aufgefaßt sagt

[1]) למה נקרא שמו הלל הגדול? אלא יהגן מפני שיושב הקב״ה ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה (פסחים קי״ח).

uns dieses bedeutsam gewählte ויפרקנו, von פרק = herausreißen, Gott reißt uns heraus aus der Mitte unserer Bedränger, noch bevor Er uns durch גאולה שלמה erlöst, damit wir mit unserem geistigen Gute nicht untergehen, und unsere Eigenart als Gottesvolk auch im Exil nicht verschwinde.

25) נתן Wie bereits unter „Allgemeines" erwähnt, wird mit diesem selbständig herausgehobenen „נתן" das כי טוב des ersten Verses interpretiert und die Tendenz des Psalmes auf ihr ursprüngliches Ziel, nämlich auf die Allgemeinheit aller fleischlichen, der Gottesgnade bedürftigen Wesen, hinausgeführt.

26) הודו Ihr geschaffenen Wesen allzumal und allen voran, ihr Menschen! Danket dem allmächtigen Gotte des Himmels, der Seiner Geschöpfe auf Erden in Seiner Güte gedenkt.

Kap. 137.

Allgemeines:

Die Tendenz dieses Psalmes leuchtet gleich aus den ersten Worten desselben hervor. Die stille, tiefe Trauer, die unterdrückte Klage um das verlassene, geliebte Heimatsland, sie suchen an Babels Strömen Ausdruck. Die Harfenklänge und die Leviteugesänge sind verstummt, und nur die reichlich fließenden Tränen reden die Sprache einer unglücklichen Nation, an der sich das von ihren Propheten vorausgesagte Geschick erfüllt. — Der Hohn des übermütigen Sklavenhalters kann der beklommenen, vom Selbstvorwurf zerwühlten Brust des Sklaven keinen Ton der Freude entlocken, noch weniger seinen Lippen ein nur in Jeruscholaim heimisches heiliges Lied abpressen. Die Leiber weilen an Babels Strömen; das innere Gedenken und das Wort auf der Zunge gehören Zion und sind in Schweigen gebannt. Nur ein heiliger Schwur und die hervorbrechende Zornesglut machen sich Luft: der Schwur gilt dem unvergeßlichen Jeruscholaim, und der Zorn trifft Edom und Babel. Beide, Schwur und Zorn, wirken mit elementarer Macht erschütternd auf uns. Wir waren, von tief schmerzlicher Rührung ergriffen, neben unsern weinenden Brüdern lautlos niedergesunken: שם ישבנו גם בכינו. Jetzt haben wir uns mit unsern Brüdern erhoben zum heiligen Schwur und zum Manneszorn, und wir sind stolz auf unser Volk, das in seiner Erniedrigung und im tiefen

Elend emporblickt zu seinem Gotte, dem Herrn der Vergeltung, und sich hoch aufrichtet, um den in weiter Ferne heranziehenden Tag vergeltender Gerechtigkeit zu schauen.

Einzelnes:

1) על Durch das Wörtchen גם wird ausgedrückt, daß zwischen dem Sitzen an den Flüssen Babels und dem — Weinen ein natürlicher Zusammenhang bestehe. (Vgl. מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד.) Diese Flüsse berührten in ihrem Hauptstrom, dem Euphrat, die Grenze Palästinas und bespülten die geliebte Heimatserde. Auch stimmt die an den Uferhängen herrschende Stille zu innerer Selbstschau. Da erwachen Erinnerungen, die vom leisen Plätschern der Wellen die leisen Töne der Wehmut borgen.

2) על Das Weidengezweige am stillen, lieblichen Bache — einst, in Zion, lud es die Sänger ein, ihre Lieder zu singen und dazu in die Saiten ihrer Harfen zu greifen. Hier in Babels Mitte, בתוכה, hingen wir unsere Harfen an den Bachweidensträuchen auf und wir schwiegen. Auch die Leviten, die Meister des Gesanges, schwiegen und ließen keine ihrer frommen Weisen vernehmen.

3) כי Wir hingen die Harfen auf, weil unsere Treiber Gesang verlangten, und wir nicht imstande waren ihren Wunsch zu erfüllen. שאלונו ist hier so viel wie שאלו ממנו, ähnlich wie בני יצאוני anstatt בני יצאו ממני (Jer. 10, 20). Das seltene Wort ותולליננו leiten die meisten alten Erklärer (רש״י וראב״ע, רד״ק) von תלה ab, oder sie nehmen (wie ראב״ע) eine in der Bedeutung mit תלה synonyme Wurzel תלל an. ותולליננו שמחה fassen diese Erklärer als die Fortsetzung der von den Treibern gestellten Forderung der דברי שיר auf. Sie verlangen auch noch, daß diese unsere aufgehängten Harfen frohe Lieder begleiten und Freude erregen sollen.

Wir können jedoch dieses ותולליננו שמחה als eine in Parenthese gesetzte Entgegenstellung zu שאלונו דברי שיר auffassen. Der Sinn wäre dann: Sie verlangen Freudenlieder von uns, während uns doch gerade das Aufhängen unserer Harfen Freude macht, indem es uns eine innere Befriedigung der trauernden Seele verschafft.

In ותולליננו שמחה wäre demnach schon eine stille Entgegnung auf das Verlangen der שובים enthalten, und wir würden das Verlangen nach דברי שיר von dem nach שיר ציון zu trennen haben. Zuerst

forderten sie lustige, weltliche Lieder von uns, דברי שיר. Da wir sie aber merken ließen, daß unser und unserer Harfen Verstummen uns eine Lust sei, da forderten sie: שירו לנו משיר ציון! Zum Zionslied werdet ihr doch wohl bei Stimme und in Stimmung sein! (Diese Erklärung stammt von meinem teuern רבי Dr. Israel Hildesheimer ז״ל.) —

4) איך Darauf nun die Antwort, in die das von Körper- und Seelenqualen gepeinigte Volk sein großes Weh hineinlegt. Dieses שיר ציון, nach dem ihr verlangt, ist ja שיר ה׳, Gottes Lied, und wie könnten wir dieses auf dem Boden des Fremden anstimmen! Es ist nicht bloß ארץ נכריה, ein Land mit fremdem Namen, in dem wir uns befinden; der ganze Boden, jedes Stäubchen dieses Bodens gehört dem Fremden an, dem fremden Geiste und dem fremden Gotte. Das Lied Gottes ist eine Gottespflanzung; auf solchem Boden, auf אדמת נכר, kann sie nicht emporwachsen und gedeihen. —

5—6) אם - תדבק Ob diese Verse eine Gelobung oder eine hypothetische Aussage enthalten, bleibe dahingestellt. Nach Kimchi und Ibn Esra ist in V. 5 ימיני Subjekt im zweiten Versgliede und das Aussagewort תשכח ist durch ein Objekt, etwa durch מלאכת הזמר, zu ergänzen.

אם לא אזכרכי in V. 6 bezieht sich natürlich auf ירושלם in V. 5. Wenn nun im Anschluß daran noch את ירושלם ausdrücklich betont wird, so muß das wohl einen nicht bloß in der Metrik des Verses liegenden Grund haben. Vielleicht ist es der folgende: In אם אשכחך ירושלם ist Jeruscholaims in seiner gegenwärtigen Lage gedacht, wie es dem exilierten Volke und jedem Einzelnen im Volke kurz nach der Auswanderung als zerstörte, in Trümmern liegende Stadt in trauriger Erinnerung ist. Diese Erinnerung drängt jedes Liedeswort und jeden Harfenlaut zurück. Aber auch in frohen Zeiten, wenn nicht die „Treiber", sondern freudige Familienfeste das Lied verlangen, auch dann soll mir Jeruscholaim, die Stadt ירושלם wie sie einst gewesen und einstens wieder sein wird, der Gipfel meiner Freude sein. Und dieses Jeruscholaim wird mit את ירושלם hervorgehoben, denn mit אם לא אעלה את ירושלם על ראש שמחתי meint der Sänger jene wiedererstandene Gottesstadt, die sich bis zum Gipfel der Freude

erhebt, während die im Staube liegende vereinsamte Stadt von ihren in der Ferne weilenden Bewohnern betrauert wird. —

7) זכר Zwischen dem ירושלם von jetzt und dem ירושלם von einst steht furchtbar düster „der Tag von ירושלים!" Man achte darauf, daß in Vo. 5 und 6 ירושלם mangelhaft (חסר יוד), hier in V. 7 aber ירושלים voll (מלא יוד) geschrieben steht. In der Trauer schwebt uns das vernichtete Jeruschalaim vor Augen. In der Freude gedenken wir des Jeruschalaim, wie es einst dastand und einst wiedererstehen wird, das aber jetzt seines Glanzes entbehrt. An jenem יום ירושלים, an jenem Tage, stand die Gottesstadt in ihrer Fülle da und ward vernichtet. Und aus dem Wutgeschrei der zerstörenden und würgenden Babylonier heraus vernimmt man den giftigen Verrat der treubrüchigen Söhne Edoms mit ihrem ערו ערו עד היסוד בה „verwüstet! verwüstet! bis zum Grunde hinab."

Der Prophet עובדי׳ hat diese Verräter getreu gezeichnet und — gerichtet. (Obadj. 1, 10.)

8—9) בת - אשרי Der schreckliche Rachewunsch, der hier in dem אשרי שיאחז ונפץ את עולליך אל הסלע ertönt, erfüllt mit Entsetzen. Und wenn auch das Entsetzliche nur an das grausame Würgen der „Tochter Babels" als Vergeltung גמולך שגמלת לנו hinanreicht, so berührt es uns doch unheimlich schmerzlich, daß der Psalmist den Wunsch solcher auf die Spitze getriebenen Grausamkeit seinem Volke zuschreiben soll. Es ist wahr, dieses Volk war binnen elf Jahren zweimal vom selben Feinde von der Heimatsscholle vertrieben und anfangs als ein Haufe von Sklaven behandelt worden. Es war ein unglückliches, verzweifeltes Volk, und ein Volk in seiner Wut legt seine Worte nicht auf die Wagschale der Milde und der ausgleichenden Mäßigung. Ein in seinem ganzen Bestande stückweise auseinander gerissenes Volk, wie es das jüdische Volk in der Hand Babels war, setzt für die blutige Tat, deren es unfähig, das blutige Wort und kann, da ihm das Schwert entrissen ist und es gegen Männer nicht zu kämpfen vermag, zu den „Kindlein" und zum „Felsen" greifen.

Das ist wahr.

Und dennoch: „Wohl dem, der packt und zerschmettert deine Kindlein an den Felsen!"

Sollte der Psalmist einen solchen, jedes menschliche Gefühl verleugnenden Wunsch als den in ohnmächtiger Wut gehegten Wunsch seines Volkes im Psalmwort verewigen wollen?

Das ist die Frage.

Hierbei kann es nichts nützen, wenn man, wie dies von gewisser Seite geschehen, auf die Stelle im Jecheskel 24, 7—8 hinweist, wo der von Nebukadnezar bedrängten Stadt Jeruscholaim vorgeworfen wird, daß sie einem „Hause der Widerspenstigkeit", בית המרי, gleiche, und daß ihr Blut in ihr sei, da „sie das Blut auf den kahlen, blanken Felsen hingetan und es nicht auf die Erde verschüttet habe, damit es der Staub bedecke." כי דמה בתוכה היה על צחיח סלע שמתהו וגו׳.

Dort wird dem gebrauchten Bilde hinzugefügt: „Daß mein Zorn emporsteige, und ich es räche, gab ich ihr Blut auf den blanken Felsen, wo es nimmer bedeckt wird." (8.) Wie könnte nun gerade der dem Volke in so greifbarem Bilde gemachte Vorwurf des Blutvergießens und des ungesühnten Blutes der Unschuldigen demselben Volke einen so grausig wilden Wunsch, wie es „das Zerschmettern der Kindlein am Felsen" ist, nahe legen! Überdies ist dort in יחזקאל nicht vom Zerschmettern die Rede. שמתהו, heißt: sie haben es (das Blut) hingetan. Es geht also durchaus nicht an, von jener Stelle die Rechtfertigung einer solchen Grausamkeit, wie sie — der gewöhnlichen Auffassung nach — in ונפץ את עליך אל הסלע liegt und herbeigewünscht wird, abzuleiten. — In der Thora wird selbst da, wo zur Austilgung des Götzendienstes mit לא תחיה כל נשמה die Vernichtung einer Stadt oder eines feindlichen Volksstammes angeordnet wird, dennoch keine Grausamkeit bei der Tötung von Menschen befohlen oder auch nur gestattet. —

Im Folgenden möchte ich mir darum gestatten diesen Vers in einer vom Hergebrachten abweichenden Weise zu erklären. Zunächst die Bemerkung: Die Grundbedeutung des Wortes נפץ ist zerstreuen, ein Gesamtganzes in seine Einzelteile zerlegen, zerfällen und diese zerstieben lassen. Unter den 80—90 Stellen, wo in den biblischen Schriften dieses Verb gebraucht wird, finden sich kaum 4—5 Stellen, an welchen נפץ unbedingt zerschlagen, zertrümmern bedeuten muß. An diesen Stellen ist aber überall von Tongefäßen, von einem Stein oder Berg die Rede, also von solchen stofflichen Körpern, die nicht anders zerteilt oder ins Einzelne zerlegt werden können,

als indem man sie zerschlägt. Das Zerschlagen bildet also dort die sekundäre Bedeutung des Wortes נפץ. Ich verweise auf Richt. 7, 19; Jes. 27, 9; Jer. 48, 12 und Ps. 2, 9. Dies gilt ohne Unterschied sowohl von der קל- als von der Pielform dieses Wortes. ונפצין הכדים (Richt. 7, 19) bedeutet ebenso „die Tonkrüge zerschlagen", wie ככלי יוצר תנפצם (Ps. 2) Tongefäße zertrümmern bedeutet, während ונפצתים שם (I. Kön. 5, 23), da vom Zerlegen der Holzflöße die Rede ist, durchaus nicht mit „zertrümmern" übersetzt werden darf.

Wenn der Prophet Jirmija im Namen Gottes das siegende, so viele Staaten und Volksverbände auflösende und zersplitternde Babel einen „Zersplitterer", מפץ zum gottgewollten Zwecke nennt und dann nicht weniger als neunmal das ונפצתי, „Ich zersplittere in dir, nur durch dich" gegen das geschlagene, entvölkerte und auswandernde Babel wendet (Jirmij. 51, 20—24), so werden wir hierdurch sehr deutlich an die Urahnen der Babylonier erinnert, die, entgegen dem göttlichen Willen, eine unter Nimrod stehende Weltherrschaft gründen und einen — die ganze Welt konzentrierenden Turm erbauen wollten und dabei die Parole ausgaben: „wir könnten sonst über die ganze Erde ausgestreut werden" פן נפוץ על פני כל הארץ. Wir werden zugleich an die Antwort erinnert, die jenen Ahnen auf ihr zentralisierendes weltbeherrschendes Gelüste wurde. Diese Antwort war eine Gottestat und lautet: ויפץ ה' אתם משם על פני כל הארץ (1. B. M. 11, 4—8). „Gott streute sie aus über die ganze Erde."

Nun, dasselbe Gelüste hatte das Babel unter seinem König, dem הולש על גוים, dem „Völkerbezwinger" Nebukadnezar, und die Antwort bestand in derselben Gottestat: ונפצתי, Ich zersplittere dich selbst und streue dich aus über die Erde!

Nichts hindert uns nun dieses ונפץ in unserem Verse in seiner primären Bedeutung des Ausstreuens zu nehmen und darunter die Hauptwirkung der medo-persischen Macht, nämlich die Entvölkerung Babyloniens und die Auflösung Chaldäa-Babels, zu verstehen.

Nebst den Gefangenen Zions waren in Babylonien aus aller Herren Länder, aus Edom, Moab und Aram, die vom Eroberer teils gezwungenen, teils durch gewährte Vorteile herbeigelockten Einwanderer zusammengeströmt. Babel mit seinen unbeschreiblichen Herrlichkeiten und — Lastern war aufs neue der Sammelpunkt

des größten Reichtums und — Elends der Welt geworden. Da kam vom Nordoſten her die fürchterliche Gottesgeißel. Medo-Perſien überflutete mit ſeinen Kriegsſcharen das in Sicherheit ſich wiegende und durch üppigen Genuß verweichlichte babyloniſche Reich und entvölkerte es. Wie dies Jeſchajohu erſchaut, flieht und irrt und taumelt jeder ſeinen Weg, ſeinem Stammlande zu dahin, und „das ſind ſie dir, mit denen du dich abgemüht, die dich umringten von Jugend auf: keiner ſteht dir bei." (Jeſ. 47, 15). Fragen wir nun, welchen Weg die fliehenden babyloniſchen Volksſcharen, die einheimiſchen und die von allen Seiten zugezogenen, auf ihrer Flucht genommen, ſo müſſen wir nach der ganzen geographiſchen Lage des von Medoperſien eroberten Landes und nach der von der Geſchichte des Altertums gegebenen Auskunft ſagen: das war der Weg nach dem Weſten, nach der Wüſte Arabiens. Kein anderer Ausweg blieb zur Flucht. Vom Norden und Oſten her drängten und drückten der Perſer und Medier mit eiſerner Fauſt. Im Süden ſchob der perſiſche Meerbuſen ſeinen Riegel vor. Es bleibt alſo nur der Weg nach Weſten hin, den Babyloniens Flüchtlinge einſchlagen könnten. Der Weg führt durch dieſelben Völkerſchaften hindurch, die vor kaum ſiebzig Jahren der Babylonier mordend und plündernd durchzogen hatte. Das war der Weg der göttlichen Vergeltung! In ganz wunderbarer Weiſe hat der Prophet ישעי׳ in ſeiner Geiſtesſchau die Leidensſtationen auf dieſem Wege babyloniſcher Völkerflucht markiert.

In Jeſ. 21 tut der Prophet ſeinen „Ausſpruch gegen die Wüſte am Meer." Damit iſt, wie dies vom Talmud und von faſt ſämtlichen Erklärern verſtanden wird, das zwiſchen Meer und Strömen eingebettete babyloniſche Tiefland gemeint. (Nach Kimchi: Wüſte des Weſtens.) Von innen der Verrat und die Verwüſtung, הבוגד בוגד והשודד שודד und von außen der erbarmungsloſe Feind, wenden ſich die Fliehenden der arabiſchen Wüſte zu. Dorthin folgt ihnen des Propheten verhängnisvoller Spruch mit ſeinem משא דומה und übergibt ſie den von Ismael ſtammenden Beduinen. Von da geht der Weg weiter durch das wüſte und das „glückliche Arabien". Auch da erreicht ſie des Propheten Geleitſpruch mit ſeinem „Ausſpruch über Arab" משא בערב! Das iſt dort, wo die „דדנים, eine Idumäa benachbarte Völkerſchaft, ihre Karawanen zu führen pflegen. Und weiter geht's ohne Ruhe und Raſt von einer Etappe

zur andern nach dem steinigen Arabien, Arabia petraea, wo Edoms Land in seiner Grenz- und Hauptstadt den Flüchtlingen ein Felsentor öffnet. Diese Grenz- und Hauptstadt Edoms heißt: Sela, סלע! (Richt 1, 36 und II. Kön. 14, 7 für eine Zeit lang im Besitze der Moabiter, vgl. Jes. 16, 1.)

Der harte Dränger treibt also die Flüchtlinge Babylonens dieser wenig gastlichen Zufluchtsstätte Idumäas, der Felsenstadt סלע, zu.

Babylon, die große herrliche Stadt, die wie hier in unserem Verse, so auch Jes. 47, 1 die „zarte, verweichlichte" Tochter genannt wird, speit ihre Bewohner aus, und ebenso hyperbolisch wie die „Tochter Babels" werden ihre Bewohner als ihre Kindlein bezeichnet und wird dem harten Dränger ein Heil! zugerufen:

„Gedenke, o Gott! den Söhnen Edoms, den Tag Jeruschalaims, als sie schrieen: verwüstet! verwüstet! bis auf den Grund darin! Nun bist du selbst zerstört, Tochter Babels! Heil dem, der dir vergilt deine Tat, die du geübt gegen uns!

Heil dem, der da fasset und hinausstreut deine Kindlein bis nach Sela hin!"

Wenn nun dieser schreckliche Wunsch eine Doppeldeutung zuläßt, die uns die an den Felsen zerschmetterten Kinder wie blutige Schatten vor Augen bringt (vgl. Tr. Gittin 58 a), so können wir in diesem Doppelsinne einen neuen Reiz poetischer Schönheit erblicken. Der Wunsch in seiner metaphorischen Hülle äußert ein strenges, hartes Los, wie es nur eine stolze, von ihrer Höhe herabgerissene, in die Winde hinausgestreute Nation treffen kann, und verdeckt eine grausig blutige Tat, deren der Täter wohl fähig ist, für die wir aber dem Täter kein „Heil dir" zurufen mögen. —

Nach oberwähnter Auffassung rechtfertigt sich einerseits die Präposition אל und anderseits das הוא הידיעה vor סלע. — Die Möglichkeit eines Doppelsinnes wird durch diese zweideutige Form gefördert. —

In diesem Sinne aufgefaßt, gewinnt der Ausruf des Psalmisten, der hier „die Söhne Edoms" und „die Tochter Babels" gemeinsam zum Gegenstande hat, an Bedeutung. Edom tritt im Glücke an die Seite Babels, seines Feindes, und Babel flieht im Unglück in seines Feindes Edom Felsenstadt. Könnte גמול שגמלת לנו, könnte die göttliche Vergeltung eine eindringlichere Sprache reden?!

Noch einer von meinem unvergeßlichen Oheim אדמ"ו הר"הג מו"ה שלום קוטנא ז"צל stammenden Auffassung dieses Psalmes sei hier gedacht:

Die Feinde hielten unser ציון für eine Burgruine, die mit dem in die Gefangenschaft geführten Israel außer jedem lebendigen und Leben weckenden Zusammenhang stehe. Die Zionslieder waren ihnen, wie so manche von vergangener Größe zeugende Lieder anderer für ein Nationalleben abgestorbener, zerstreuter Völker, nichts als interessante, die Phantasie anregende, reizvolle Dichtungen. Singet uns ein solches Zionslied! Das können wir nicht, denn wir l e b e n auch in der Fremde in Zion, nur daß wir keinen eigenen Boden unter uns und kein schützend Dach über uns haben. איך נשיר . . . — In der Absicht Edoms lag es gewiß dieses Zion bis in den tiefsten Grund zu zerstören ערו עד היסוד בה', und Israel in seinem ganzen geistigen Leben zu vernichten, sodaß das jüdische Volk vom Boden, in dem es wurzelt, und jedes lebendige Gedenken dieses Bodens und des erhabenen Hauses auf demselben aus dem Herzen dieses Volkes gerissen werde. Keine große Nationalidee sollte fernerhin die ins Galuth Hinausgestreuten zu einer das Seelenleben befruchtenden Geistes- und Herzenstätigkeit einigen. Nun אשרי שישלם לך dir Edom, dir besonders, Tochter Babels, werde deine Vergeltung! Es finde sich die Macht, die deine Kinder zerstreut und zersplittert und auf felsenharten Grund hinwirft, wo sie nicht Wurzel fassen und in ihrem Volks- und Menschentum sich nicht entwickeln können, weil der Boden hart und unfruchtbar ist אשרי שיאחז ונפץ את עלליך אל הסלע.

Es kommt diese Macht, die „den Tag von ירושלים" wett macht, und wohl ihr!

Kap. 138.

Allgemeines:

In diesem Psalme können wir die Selbstprüfung des Psalmisten beobachten und Zeugen der innern Genugtuung werden, die der Psalmist darin findet, daß er die Probe besteht.

Der Autoritätsglaube und das Diktat der Vernunft und des Herzens stehen einander gegenüber. Der erstere knüpft sich an den heiligen Namen, der Gott als die in das Weltgeschehen eingreifende

Allmacht, אלקים, nennt. Das letztere schöpft aus dem Born, der des Herzens Dichten und Trachten belebt, aus der reichen Quelle einer Lebenserfahrung, die sich kraft der in der Welt schaffenden und wirkenden Faktoren einer sittlichen Ordnung einheitlich gestaltet und für eine sittlich freie, in Taten sich bewährende Weltanschauung normgebend ist. —

Der Autoritätsglaube ist mit dem unseren Vorahnen geoffenbarten und von diesen uns übergebenen Gottesnamen feststehend. Was der Gottesname sagt, die Ehrfurcht, die er dem Menschen auferlegt, und der Gehorsam, den er für die göttlichen Aussprüche fordert, sind gegebene Größen, die nicht verändert werden dürfen. Das Wesen Gottes ist uns Menschen unbekannt; kein Maß kann es ermessen, keine Vernunft es ergründen und kein Wort der menschlichen Sprache es vollständig nennen.

Die Liebe, das Erbarmen, das Recht, die Wahrheit und noch so viele, viele erhabene Güter bilden die Attribute des göttlichen Namens; doch was das göttliche Wesen an Liebe, Erbarmen, Recht und Wahrheit ist und in der auf seinen Schöpferruf entstandenen Welt heischt und vom Menschen und vor allem von Israel, seinem Diener fordert, übersteigt den Inhalt dieser doch nur menschlich gedachten, durch menschlichen Sprachlaut ausgedrückten Attribute.

Der Name Gottes gibt den Lebenserscheinungen die Norm und dem durch die Menschentat vollzogenen geoffenbarten Gebote die heilige Feier der Bestätigung.

Das Wesen Gottes weckt das in diesen Erscheinungen enthaltene Leben zu erneutem, immer mehr vertieftem Streben, es spricht das Herz und die Seele im Menschen an in der Sprache, die keinen Menschenlaut kennt, und Herz und Seele huldigen dem unnennbaren Gotteswesen in derselben Sprache. —

Können nun Herz und Seele, können לב ונפש, indem sie sich der Gottesgnade und Gottestreue öffnen und die geschriebenen und ungeschriebenen Zeichen und Sprüche des Welten schaffenden, Welten erhaltenden Gotteswesens in sich aufnehmen, können sie bis an die Höhe hinanreichen, die der Gottesname für die von Ihm יה durch Gesetz und Gebot geforderte möglichst vollkommene Welt der Sittlichkeit, des Rechts und der Wahrheit normiert?

Dieses Problem liegt unserem König David in diesem Psalme vor, und wir entnehmen die Lösung den ersten sechs Versen unseres Psalmes.

David stellt sich mit dem merkwürdigen „נגד אלקים" dem Gottesnamen gegenüber und versucht es, einen Augenblick gleichsam vom Namen Gottes abstrahierend, sich mit dem Innersten des Herzens und der Seele dem Wesen Gottes anzuschließen und Ihm anzuhangen. Mit ganzem Herzen für die Gnade Gottes dankend und mit reiner sehnsuchtsvoller Seele den Gott der Gnade suchend und erkennend, blickt David auf den Namen Gottes hin und fragt sich: Wird dieses Suchen, Erkennen und Danken meines innersten Menschenwesens, wird meine Huldigung, die ich mit allen mir von Gott verliehenen Kräften dem göttlichen Wesen darbringe, dessen würdig sein, daß Gott Seinen in Wort und Schrift gefaßten geheiligten Namen zur Bestätigung darunter setze?

Unser Sänger bejaht diese Frage, und die heiligen Töne aus Gottes „geheiligter Halle" und die Dankeshymnen der „Könige der Erde" stimmen ihm bei. Und so fühlt sich die Seele des Sängers unaussprechlich gehoben und sein Gottvertrauen gefestigt. So sieht der aus schwerer Probe siegreich hervorgegangene Gotteszeuge der Vollendung seiner selbst und der der Menschheit entgegen. Dies ist meines Erachtens die Tendenz dieses Psalmes, der unverkennbar den nachfolgenden der Forschung überhaupt und der Selbsterforschung insbesondere gewidmeten Psalm 139 einleiten will.

Einzelnes:

1) לדוד Unsere Auffassung dieses schwierigen Verses dürfte aus dem unter „Allgemeines" hierüber, namentlich über das schwer zu deutende „נגד אלקים", Vorgebrachten hervorgehen.

2) אשתחוה Ganz erfüllt von Dank und im Innersten der Seele von der angestrebten Nähe des göttlichen Wesens berührt, so „will ich mich bücken vor dem Tempel Deines Heiligtums und preisen Deinen N a m e n wegen Deiner Huld und Deiner Treue, denn Du hast groß gemacht über all Deinen Namen Deine Verheißungen."

Hier sehen wir es, wie die Stätte, die den heiligen Namen Gottes trägt, sich dem Manne mit dem Gottesheiligtum im Herzen auftut. Hier soll Lob und Preis ertönen dem Gottes n a m e n, ואודה את שמך, nachdem die von heißer Sehnsucht durchdrungene Seele sich so ganz der Erkenntnis des göttlichen W e s e n s aus seinen Wirkungen und Verheißungen gewidmet hat. — Und siehe,

das Wesen Gottes überragt Seinen hochgepriesenen Namen, und größer, beglückender und gehaltvoller als alles, was in allen Reichen der Natur und der Geschichte sich auf den Ausspruch des ewigen Gottes in Wirklichkeit erfüllen mag, ist der Spruch Gottes selbst, der durch die Welten zieht und allen Wechsel überdauert. Du willst es, Gott des חסד und des אמת, daß die vollste Erfüllung hinter Deiner Verheißung, die lebensvollste Tat hinter Deinem Spruch zurückbleibe, wie Dein hochgelobter Name Dein Wesen nicht ganz nennen, die mächtigste, wunderbarste Lebensäußerung Deine Kraft nicht erschöpfen kann. Jeder Tag und jede Minute mag mit dem Gehalte des Seins und Werdens in vieltausendfacher Abwechslung Laut an Laut zu Deinem Schöpfernamen fügen; größer, erhabener und weiter in das Reich der Ewigkeit hinein reichend, bleibst Du selbst, Gott! bleibt Dein Wort und Dein Hauch, mit denen Du die Welten belebst und die Menschenseele an Dein Wesen voll Huld und Treue knüpfst; כי הגדלת על כל שמך אמרתך!

3) ביום „Daß Du, Gott, mir antwortest am Tage, da ich rufe, damit ermutigst Du mich: in meiner Seele ist Macht!" Es gehört Mut dazu, mit der Kraft der Seele das Gotteswesen zu suchen, das so viel Gnade und Huld ausströmen läßt, angesichts des Gottesnamens, der die grenzenlosen Eigenschaften Gottes in menschlicher, der Vernunft faßbarer Weise begrenzt, indem er sie nennt. Die stille Zwiesprache zwischen meinem Gotte und mir, daß ich rufe und mit allen Wonnen der Seligkeit es fühle, daß mir Gott antwortet, erhöht meinen Mut und läßt mich an die Macht meiner die Gottheit ahnenden und erkennenden Seele glauben!

4) יודוך Auch Fürsten auf der ganzen Erde lobpreisen Dich, ewiger Gott! überwältigt von der Allmacht, die Dein auf dem Berge Sinai geoffenbarter Name nennt, und noch mehr angezogen, beseligt und erhoben vom Geiste Deiner auf das Rechts- und Sittlichkeitsbewußtsein der Menschengesellschaft abzielenden Aussprüche.

Ein talmudisches Agadawort nennt als ersten Ausgangspunkt dieser das soziale Leben regelnden Aussprüche das fünfte Gebot im Dekalog: „Ehre Deinen Vater und Deine Mutter!"

Dasselbe Agadawort berichtet folgendes:

„Als der Allheilige sprach: „Ich bin der Ewige, Dein Gott!" und: „Du sollst nicht fremde Götter haben!" Da sagten die

Völker: Zur Hebung seiner eigenen Ehre verkündet es Gott. Als Er aber fortfuhr und es aussprach: Ehre deinen Vater und deine Mutter! da wurden sie eines Bessern belehrt und bekannten die Wahrheit auch der früheren Aussprüche." [1])

Also auch hier die Werbekraft des Liebe ausströmenden und Menschenglück begründenden Gottesweſens, und sie übersteigt die Macht des Autoritätsglaubens, den die Verkündung des Gottesnamens auf Erden schafft.

אנכי und לא יהיה לך sind die heiligen Wachen um den Namen Gottes, des Einzigen, und deuten jedem sich Nahenden auf die unermeßliche, die Region der Götterwelt unendlich überragende Höhe, auf der der Thron des einzigen Gottes sich erhebt. כבד את אביך ואת אמך überträgt das Autoritätsgebot in menschliche Kreise, für die sich dann in . . . . לא תנאף - לא תגנוב - לא תרצח Gesetz an Gesetz reiht zur Sicherung des rechtlich sittlichen Bestandes der Menschengesellschaft. כבד erteilt den Eltern einen Grad der Autorität, der an die göttliche Autorität erinnern und für diese erziehen soll. אנכי ה' stellt den Thron des Gottesnamens auf seine unnahbare Höhe hin. כבד את אביך baut dem Menschen, dem in Ehrfurcht vor den Eltern erwachsenden Kinde, Stufen zu diesem Throne.

Wir können es verstehen, daß die מלכי ארץ, da sie אמרי פיך vernehmen, Bekenner Deines Namens, ה'! und dessen inne werden, daß Du über all Deinen Namen groß gemacht Dein verheißend belehrend Wort. כי הגדלת על כל שמך אמרתך!

5) וישירו Und sie singen begeistert von den Wegen ה', denn groß ist die Herrlichkeit Gottes. Die die sozialen Beziehungen der Menschen betreffenden Gottesgebote, die im Dekalog mit כבד את אביך ihren Anfang nehmen, belehren die „Könige der Erde", daß Gott mit einem Teil seiner Herrlichkeit die Häupter der Familien: die Eltern, und die Herrscher der Reiche: die Könige, belehnt, um so durch die häusliche Erziehung und staatliche Entwicklung die Wege anzubahnen, die zur Verherrlichung Gottes führen. Das

---

[1]) דרש עולא רבה אפיתחא דבי נשיאה מאמר פיך לא נאמר אלא אמרי פיך בשעה שאמר הקב"ה אנכי ולא יהי' לך אמרו או"ה לכבוד עצמו הוא דו"ש כיון שאמר (שמות כ') כבד את אביך ואת אמך חזרו והודו למאמרות הראשונות (קדושין פ"א).

haben wir wohl unter דרכיו zu verstehen, die die Fürsten, erkennend: כי גדול כבוד ה', mit Begeisterung besingen.

6) כי רם Die Erkenntnis, daß dem hocherhabenen Gotte nichts zu niedrig ist im Reiche Seiner Schöpfung, um es zu sehen, drängt sich den Königen auf. רם bezeichnet hier die qualitative Erhabenheit, גבה die quantitative Höhe. Der Schöpfer und Weltenlenker, in Seinem Wesen dem Menschen unfaßbar und daher vom Menschen unnachahmbar, offenbart sich in Seinem Wirken und noch mehr in Seinem Worte dem Menschengeschlechte als eine Größe, die mit dem menschlichen Können einen Vergleich zuläßt, als eine Höhe, von der aus ein reiner, heiliger Odem über die Menschen zieht. Diese Höhe ist dem Menschen in weiter Ferne erkennbar, und Er, der גבה, läßt dem Menschen ein freies, weites Gesichtsfeld, um für sein Streben die Zielpunkte zu bestimmen, die diese höchste Höhe der Vollkommenheit dem sich vervollkommnenden Menschen darbietet. — Der über alle Menschenbegriffe erhabene, jede Vergleichung und Nachahmung ausschließende רם sieht das tief unten liegende Niedrige, und Er läßt, indem Er als der Hohe, als der גבה, in die Erscheinung tritt, aus weiter Ferne und trotz des gewaltigen Abstandes die Emporklimmenden und Nachstrebenden den Weg merken, den sie zur Erreichung der Menschheitsziele zu nehmen haben. So glauben wir das seltsam geformte יידע (mit schewa und zere) sinngemäß erklären zu dürfen. —

7—8) אם - ה' Nachdem der Sänger den Eindruck geschildert, den Gottes Machtoffenbarung und Offenbarungswort auf die Völkerschaften und ihre Fürsten hervorbringen, geht er in seiner Betrachtung auf sich selbst zurück.

Mitten in der drängenden Not belebst Du mich. Du entwaffnest nicht nur die Macht, sondern auch die Wut meiner Feinde und bist mit Deiner Rechten mir zur Hilfe. — So ringe ich mich, im beseligenden ermutigenden Gefühle, von der Gnade Gottes umgeben und von seiner Rechten umfaßt und gehalten zu sein, durch zur Anrufung des höchsten, erhabensten Gottesnamens. —

Er wird für mich beschließen und vollenden; Er, ה'!

Ja, Du, ה'! Deine Gnade kennt keine Grenze, und ich habe sie erkannt und gepriesen für die Ewigkeit, die in der Bedeutung Deines Namens, ה', liegt. Alles Weltgeschehen ist Dein Werk. Du wirst es vollbringen und es nicht unvollendet lassen מעשי ידיך אל תרף!

Kap. 139.

Allgemeines:

Dieſem Pſalme hat Ibn Esra ein ſehr bedeutendes Geleitswort gegeben. Er ſagt: „Dieſer Pſalm iſt ungemein wichtig hinſichtlich der Erkenntnis der Wege Gottes, und es iſt unter dieſen in den fünf Büchern zuſammengefaßten Pſalmen kein einziger, der dieſem unſerem Pſalme gleichkommen würde. Jenachdem ein Menſch Verſtändnis hat für die göttliche Wirkens- und Erſcheinungsart und für die Entfaltungsart der in der Menſchenſeele ruhenden Kräfte, wird er über die tiefen Ideen dieſes Pſalmes nachdenken und ſich über dieſelben Klarheit verſchaffen können." (Ibn Esra z. St.)[1])

Wir hätten alſo in dieſem Pſalme die Grundlinien zu einer Seelenlehre zu ſuchen, die die aus dem Urquell aller Kräfte geſchöpfte Seelenkraft des Menſchen aus ihrem Wirken, Treiben, Drängen, Ahnen, Wollen, Sehnen und Hoffen heraus zu prüfen ſucht. Dieſe das ganze innere Weſen des Menſchen umfaſſende, Körper und Geiſt in ihrer Wechſelbeziehung betrachtende und bis auf die Faſer ins einzelne zerlegende Analyſe hat jedoch nicht den Zweck uns ein metaphyſiſches Lehrgebäude aufzuſtellen. Sie will uns nur hinleiten zu den Ausgangspunkten unſerer an die von Gott geoffenbarten Willensäußerungen anknüpfenden Seelentätigkeit und uns unſer innigſtes Zuſammenſein mit unſerem Gotte zum Bewußtſein bringen. —

Im vorausgegangenen Pſalme wurde das Glaubens- und Erkenntnisleben zerlegt. Wir ſahen den Pſalmiſten im Anſchluß an das Gotteswеſen fortſchreiten zu einer Weltanſchauung, die ihr Gepräge vom Gottesnamen erhält.

In dieſem unſerm Pſalme zerlegt ſich das ganze Geiſtesvermögen des in der Gotteshingabe begriffenen Menſchen, und der in den Schacht ſeines Seelenſchatzes herabſteigende Menſch unterſucht, was er für all die erhaltene Gottesgnade hinzugeben habe.

Von der erſten Seelenregung, die Gott in der formloſen Materie des Menſchenweſens erweckt, ſehen wir das Sehnen,

---

[1]) זה המזמור נכבד מאוד בדרכי השם ואין באלה החמשה ספרים מזמור כמוהו, וכפי בינת האדם בדרכי השם ודרכי הנשמה יתבונן בטעמיו: (הראב"ע).

Ahnen und Verlangen im Menschen emporwachsen und Ideen, Gefühle und Taten fördern, die dann der der Vollendung entgegenreifende Mensch seinem Gotte weiht.

Die Allmacht Gottes, wie sie den Menschen auf wunderbare Weise ins Dasein ruft, wie sie ihn mit der ganzen Summe seines Könnens und Wollens mitten im unendlichen Reiche der Ewigkeit auf dem bestimmten Punkt der Zeit und des Raumes festbannt, auf den er gehört, und wie sie alles vorher weiß, bevor der Gedanke in der Werkstätte des Menschengeistes entstehen und bevor er in der menschlichen Sprache sich zum Worte formen kann — all dies hebt der Sänger hervor, so daß er, der in seinem Lebenslaufe beengte, in seinem Ideenkreise begrenzte Sterbliche, als ein Nichts erscheint.

„Siehe, Gott! Du weißt es ganz." (4.)

Diese Allwissenheit macht mich zum Nichts.

„Ich will preisen Dich darob, daß ein Erstaunliches ich bin, wunderbar gemacht. Wunderbar sind Deine Werke und meine Seele ist wissend mächtig." (14.)

Dieses Wissen macht mich zum Etwas.

Der Weltflüchtling, der (7—12) vergebens die Fittige der Morgenröte und die Schatten der Gruft versucht, erwacht (18) und sieht es ein: diese Weltflucht war ein Welttraum. Ich erwache und bin „noch bei Dir!"

Dieses „ich bin bei Dir!" ist das Ergebnis der Seelenprüfung, die sich in diesem Psalme vollzogen hat.

Dieses „Du weißt es im Ganzen" und dieses „meine Seele ist mächtig wissend und erkennend" bildet das geistige Band, das die Menschenseele mit ihrem Schöpfer verknüpft.

So steht der Sänger am Ende des Psalmes als der Mandant des Guten, Edlen und Erhabenen da, der ein Recht hat, das Böse zu hassen, und er will von diesem Rechte unter dem jede Faser seines leiblichen und geistigen Lebens durchdringenden Auge Gottes Gebrauch machen.

Einzelnes:

1) חקרתני ה׳ Schon in den ersten zwei Worten des Psalmes liegt das Geheimnis, dessen Enthüllung noch keinem Forscher vollständig gelungen ist. Vor Gott ist alles, was die Zukunft birgt, offenbar.

Auch der im Menschen reifende Entschluß, dieses und jenes zu tun oder zu lassen, ist es. Gott braucht nicht zu erkunden, um von dem, was geschieht und geschehen wird, Kunde zu erlangen. Und dennoch: חקרתני erforschest Du mich. Du bist allwissend und untersuchst und ergründest meine Kraft und meine Neigung, mein Denken und Empfinden, von denen mein freier Wille bedingt ist. —

חקרתני ותדע bedeutet nicht: Du suchst nach dem in mir Verborgenen, um es an das Licht deiner Kenntnis zu bringen und daraus ein Urteil über mein Wesen zu gewinnen. חקרתני ותדע heißt: Du hast es erforscht, welche Bedingungen erforderlich, welche Kräfte und Stoffe zusammenwirken müssen, damit mein Wesen entstehe, und das Menschenwesen werde, das ich bin. Was sich in mir durch Wille und Entschließung zum Charakter entwickelt, Du weißt es, der Du den ersten Keim zu dieser Entwickelung geschaffen und gebildet hast.

2) אתה Nach Raschi bedeutet hier לרעי meine Freundschaft. Du willst es, Gott, daß ich, das denkende, erkennende Menschenwesen, mich Deinem Gotteswesen anschließe, und hast von vorn herein, vom weit zurückliegenden Ursprunge her, מרחוק, indem Du mir die Seele eingehaucht, mir die Fähigkeit und den Drang zu solchem Anschluß verliehen.

Nach den meisten anderen Interpreten hat hier לרעי die Bedeutung von לדעי = mein Denken.[1]) Mein Sitzen und mein Aufstehen und was sonst an Lebensgewohnheiten Einfluß hat auf das Sinnen und Trachten des Menschen, Du kennst es und siehst den ersten in der Kindheit erwachenden Gedankenkeim, der später zum Mannesgedanken, zum Manneswort und zur Mannestat wird. Der Mensch selbst vermag es oft, ja zumeist nicht, seine

---

[1]) Die Verwechslung von דליית und ריש, die in ihrer Form so ähnlich sind, kommt mehrmals in תנ"ך vor. So את הראה und את הדאה (3. B. M. 11, 14 und 5. B. M. 14, 13) ferner וידא על כנפי und וירא על כנפי רוח (II. Sam. 22. 11 und 43) und כטיט חוצות אדיקם und אריקם (Ps. 18, 11 und 43). Die Verwechslung zwischen דעה und רעה (mit zere und segol) hat noch einen innern Grund. Sie beruht darauf, daß der Begriff der Freundschaft nur auf denkende Wesen, also auf Menschen anwendbar ist. Das Tier kann ich lieben, das ist: mit Liebe und Schonung behandeln, es kann aber mein Freund im Sinne von רע nicht sein, weil es nicht denken kann. Freundschaft ist ein ideelles Verhältnis zwischen zwei Wesen, denen die Gabe des Denkens gemeinsam ist. —

vollbrachte Tat bis zu ihrem oft fern liegenden Ursprung des leisen Gedankenanfanges zurückzuleiten und wird vom Ende und seinen Folgen überrascht, weil er dessen Anfang, der ihm מרחוק liegt, außer Acht gelassen. Vermöchte es der Mensch stets das Schlußglied an der Kette seiner in einander greifenden Entschließungen mit dem Anfangsgliede desselben vergleichend zusammen zu halten, so würden ihm auch die Glieder an seiner Geschickeskette deutlich wahrnehmbar und in ihrem kausalen Zusammenhange verständlich werden. Dann würde der Mensch auch die Rechtswaltung seines Schöpfers besser würdigen und in Ergebung anerkennen. Unwillkürlich, auch durch den Gleichklang der Worte, בנת לרעי מרחוק = אשא דעי למרחוק, werden wir an diese Wahrheit erinnert, wenn wir (Hiob 36, 3) aus dem Munde Elihus den Ausspruch vernehmen: אשא דעי למרחוק ולפעלי אתן צדק.

„Ich will erheben meinen Sinn zu dem, was mir in der Ferne liegt, und so werde ich meinem Schöpfer Recht verschaffen!"

Von dem Seelenvorgange im einzelnen Menschen auf die Vorgänge im Geschichtsleben übertragen, sagt diese Stelle in Hiob auch noch das Folgende:

Große, welterschütternde Ereignisse, in welchen das göttliche Strafgericht oft blutig zur Erscheinung kommt, sind oft rätselhaft, wenn man sie aus den unmittelbar vorausgegangenen — kleinen Ursachen zu erklären sucht. Man versetze sich aber in die vergangenen Jahrzehnte und Jahrhunderte und in ihren vorbereitenden Geschichtsinhalt, und man wird das Rätselhafte erklärlich, und Gott gerecht finden. —

3) ארחי Meinen Wandel und mein Lager hast Du (nach dem genauen Maße der Handspanne = זרת) umspannt, und dem entsprechend bemessen und bestimmen sich gewohnheitsgemäß, נכן, meine Wege.

4) בי Berechnung und Gewohnheit — wie soll da ein freier Gedanke und für den Gedanken ein Wort der Selbstentschließung und der Selbstverantwortung aufkommen? „Siehe da, Gott, Du weißt es ganz und gar." Dieses Wissen und Bestimmen — muß es nicht Geist und Wort unter Bevormundung stellen und überflüssig machen? הן ה׳ ידעת כלה׳, gibt Antwort auf alle Fragen, bevor sie noch gestellt sind. —

5) אחור Vorwärts und rückwärts eingeengt (צרתני von צור, צרר) wie Du mich hast, legst Du Deine Hand auf mich. Und so bin ich auf der mir angewiesenen Stelle festgebannt. Deine Hand hält mich fest, und es gibt für meinen eigenen Willen kein Vor- oder Rückwärts.

So nach der einen Auffassung.

Nach einer andern Auffassung — und diese scheint in Talmud und Midrasch ihre Stütze zu haben (מס' עירובין פ"ב; פרקי דר"א פי"א) — ist צרתני von יצר = bilden abzuleiten, und der Vers will sagen:

Du, o Gott, hast mich vor allen andern Geschöpfen leiblich und geistig zum Universalwesen gestaltet. Den Staub, aus dem mein Körper gebildet ist, entnahmst Du allen vier Enden der Erde. Darum bildet jede Erdscholle, ob sie sich im Osten oder Westen, im Nord oder Süd befindet, die Unterlage für Menschenarbeit und Menschenpflicht. Überall findet der Mensch den Spielraum für seine Tätigkeit; überall hat er diese seine Tätigkeit zu verantworten, sowie er überall das — Recht hat, den müden Leib in die ihm heimatliche Erde zu betten.

Ebenso bilden im Reiche der Zeit Vergangenheit und Zukunft die Heimat für den Menschengeist. Mit einem Blicke vor- und rückwärts, von der Spanne Gegenwart aus אחור וקדם, vor- und rückwärts sehend — so hast Du mich gebildet, und so legst Du Deine Hand auf mich und verlangst, daß ich, das Universalgeschöpf Deiner Hand, Rede stehe für das, was Vergangenheit und Zukunft aus mir gemacht haben und machen wollen. Weil das Geschehen und Werden in Vergangenheit und Zukunft meinem Geistesblicke offen ist, darum soll ich das Dasein in der Gegenwart mit seinem Lebensinhalte als ein Mann mit offenem Auge und freiem Entschlusse verantworten.

Nehmen wir, wie wir dies bei verschiedenen, im Wortlaute begründeten Interpretationen zumeist tun sollen, die genannten beiden Auffassungen zusammen, so begreifen wir es, daß der Psalmist ausruft:

6) פלאיה „wunderbar ist die Erkenntnis, mir zu hoch, ich komme ihr nicht bei!"

Vor- und rückwärts sind mir durch Deine mich festhaltende Hand die Grenzen gesteckt. Und weil ich innerhalb dieser Grenzen

vor- und rückwärts schauen darf, darum ist mein Wollen und mein Handeln dem strengen richterlichen Urteil unterworfen!

Das ist פליאה (nach dem קרי) eine wunderbare Erscheinung auf dem Gebiete des Rechtslebens.

Diese Erscheinung tritt aber nicht plötzlich, im Gegensatz zu unserer Erwartung auf. Sie bildet nicht eine die von Gott gegründete Rechtsordnung der Welt durchbrechende, den Beobachter in Staunen versetzende Ausnahme.

Nein, dieses „Wunder" ist von Gott, dem Gesetzgeber der Welt, von Anfang an *vorgesehen* und ist ein Teil des von Gott geschaffenen Rechtslebens. Dieses Wunder ist פלא יה (nach dem כתיב) und kann von Menschen nie ganz begriffen werden. Es fehlen mir die Mittel ihm beizukommen.

7—8) אנה - אם Ob ich fortgehend deinem Geiste entgehen, oder ob ich nach einem gefaßten Plane deinem Angesichte entfliehen wollte, die Frage wohin? bliebe da wie dort ohne Antwort, denn dort und da bist Du. Dem planlosen Fortgehen: אלך entspricht אם אסק der unmögliche Aufstieg zum Himmel. Dem Plane der möglichen, mit einem Male vollzogenen selbstmörderischen Daseinsflucht: אברה entspricht ואציעה שאול. Fort und fort gehend ins Ungewisse, und käme ich bis zum Himmel hinauf, oder mich durch die Flucht nach der wartenden, gebetteten Gruft (ואציעה) Dir entziehen — es ist einerlei: שם אתה und הנך! —

Vielleicht entspricht es der im Obigen angedeuteten Unterscheidung zwischen אלך מרוחך und מפניך אברה, daß nach der מסורה unter dem ersten אנה die נגינה מלרע, unter dem zweiten אנה aber die נגינה מלעיל steht. Wir erinnern an den ähnlichen Unterschied zwischen den beiden (פ׳ויצא) רחל באה, wo das Eine die fortlaufende Tätigkeit בינוני und das Andere perfectum bedeutet. —

9—10) אשא - נם Ob ich von den Elementen die Kräfte borge, mich dem Morgen gleich auf leichtem Fittich zu erheben, oder dem Abend gleich zum Westmeer hinzuneigen; auch dort, wer läßt mich niedergleiten an des Westens meerumspültes Ende (תנחני)? und wer ergreift und hält mich (תאחזני) während meines Fluges durch lichte Sphären und beim Anlangen auf der Höhe des Lichts? Deine Hand, deine Rechte! (Vgl. ר׳בע z. St.)

11—12) גם-ואמר Und wollte ich die Naturmächte, wie sie regelrecht wirken und walten, mir zu Hilfe nehmen: die Finsternis, der das Licht entzogen ist, und die der Welt den Anblick der Gegenstände entzieht, (חשך [mit schin] verw. mit חשך [mit sin]) Dir kann sie nichts entziehen לא יחשיך ממך und sie kann mich Dir nicht entrücken und mit mitternächtlichem Hauch überziehen (Beides liegt seiner Abstammung nach im Worte וישופני). — Denn vor Dir hört der Unterschied zwischen Tag und Nacht, zwischen Licht und Finsternis auf. —

13) כי Wie in der mich umgebenden äußern Natur vor Dir, o Gott, die Nacht Tag und das Dunkel hell ist, so ist in meinem innersten Wesen mein Denken Dir zugeeignet und mein ganzes Sein vom ersten Keime an unter Deinem Schutze entstanden.

14) אודך Dem Danke gesellt sich ein Gefühl der Bangigkeit zu. Ich erschrecke vor der mir gewordenen Sonderstellung und Erhebung נוראות נפליתי. Sie trägt des Furchtbaren so viel in sich. Wunder der Schöpfung umgeben mich, נפלאים מעשיך, und ich selbst wandle, ein lebendes Wunder, mit Gott angehörigen Ratgebern (קנית כליותי) im gebrechlichen, von Gott geschützten Leibe (תסכני בבטן אמי) durch diese Wunder der Schöpfung. Und meine Seele hat die Kraft und den Drang all das Wunderbare von innen und außen mit Erkenntnis in sich aufzunehmen, es zu beherrschen, um es in harmonischer Ausgeglichenheit Dir, dem Schöpfer, dienstbar zu machen. — Ich danke Dir!

15—16) לא-גלמי Zu כליותי, dem Organe im menschlichen Körper, das die Arbeit des Denkens und Ratens beeinflußt (13), kommt das menschliche Gebein, עצמי das Gerüst, und גלמי, die mit Fleisch und Haut umkleidete Masse des Menschenwesens, in Betracht. Noch fehlt die Bildung und Gestaltung zu dem im Buche der Schöpfung als hohes, einheitliches, geistbegabtes Wesen bezeichneten Menschen. Wie am Tage der Schöpfung der Klumpen, גולם, dalag, bis der Tag kam, da des Schöpfers Hand ihn formte und sein Hauch ihn belebte, daß er, לנפש חיה zum lebendigen beseelten Wesen geworden, so warten die aufgezählten Bestandteile des Menschenwesens: כליות עצמות גולם des Tages, an dem sie zu einem einheitlichen Gebilde — יצרו — werden. „Sie alle sind auf Deinem Buche verzeichnet". ועל ספרך כלם יכתבו, sie alle in ihrer Gemeinsamkeit und Zusammengehörigkeit, mit der sie dem von Gott be-

stimmten Gesamtzwecke der Menschheit zu dienen haben. Der Organismus des menschlichen Körperbaues, in welchen all die Einzelteile, Haupt und Glieder und die tausend Äderchen, jedes in seiner Weise, tätig wirkend eingreifen, stellt eine Republik dar, die in ihrer Gesamtheit für ihre Handlungen die Verantwortung trägt. Die Tage, die zur Bildung und Entwicklung des Menschlichen im Menschen gehören, wirken wieder als einheitlich zusammengehörige Zeitsummen und nicht als einzelne aus einander fallende Tag- und Nachtwenden. Vom Menschen, dem zu bildenden Stoffe so gut wie von der Zeit, der Welt- und Menschenbildnerin, gilt das ועל ספרך בלם יכתבו. In Deinem Buche sind sie als Gesamtgröße verzeichnet. Diesem בלם steht das ולא אחד בהם „und nicht der und das Einzelne unter ihnen" als Gegensatz gegenüber. Sprach es ja der Psalmist aus:

„Von der Stätte seines Sitzes blickt Er um auf all die Bewohner der Erde: Er bildend allzumal ihr Herz (היוצר יחד לבם), Er, den beachtenden Blick richtend auf all ihr Tun." (Ps. 33, 15).

Nicht, als ob hiermit nur die große Allgemeinheit des Weltgeschehens dem göttlichen Rundblicke eröffnet, die Einzelwesen und Einzelgeschehnisse aber der göttlichen Vorsehung abgeschlossen würden. Das gewiß nicht, denn Ihm, dem Schöpfer, ist jede Einzelheit im Wesen und in der Natur des Menschen und der Zeiten bis in die kleinste Faser bekannt.

Dies wird wohl auch durch das ולו אחד בהם בתיב hinlänglich betont.

Hier soll nur daran erinnert werden, daß mit der bildnerischen Gestaltung des Menschen die „Körpermasse" des Menschen durch die von Gott bestimmte Form begrenzt, und auch dem menschlichen Willen die Grenze gezogen worden sei, innerhalb welcher er die Welt nach seiner eigenen freien Entscheidung gestalten könne. —

Irren wir nicht, so bietet uns diese unsere hochbedeutsame Stelle mit ihrem ‚יבלם' und ‚ולא אחד בהם', wenn auch nicht die volle Lösung, so doch die klärende Betrachtung der Frage, die den scheinbaren Widerspruch betrifft zwischen der von der göttlichen Allwissenheit bedingten Bestimmung und der von Lohn und Strafe bedingten menschlichen Willensfreiheit.

Es ist dies die von der Erde zum Himmel sich emporstürmende Frage, auf die die Weisheit der Weisen noch keine andere Antwort

gegeben hat, als die auf den Gottesspruch hinauslaufende: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken!“ (Jes. 55, 8.)

So weit nun auch die Versuche auseinander gehen mögen, den Widerspruch zwischen der zwingenden Bestimmung durch Gott und der freien Wahl des Menschen zu lösen, in einem Punkte stimmen sie überein, darin nämlich, daß die Lösung auf der Linie liege, auf der das Einzelindividuum zum Ziele der Welt, zur Endbestimmung der Gesamtmenschheit hin sich entwickelt.

Dieses Welt- und Menschheitsziel ist von Gott bestimmt, es steht unverrückbar fest, und es wird von den geschaffenen Wesen so erreicht werden, wie es im Buche Gottes verzeichnet ist, und wenn Jahrhunderte der Irrung die Irrenden vom Ziele fern halten sollten.

In der Wahl des mit der Kraft des Geistes und Willens ausgerüsteten Menschen steht es, für sein Teil nach dem Gebote Gottes lebend das Menschheitsziel anzustreben, oder — zu den „Irrenden“ zu gehören und das Ziel zu verfehlen. —

Die Kraft der Niere zu meiner Geistesarbeit beizutragen, ist Dein, o Gott! und das Gebein und die ungeformte Masse sowie die im Laufe der Zeit gewonnene Form- und Geistesbildung — alles Dein, und alle diese Faktoren meines Menschenseins zusammen, so stehen sie in Deinem Buche und so harren sie deines Urteilspruches.

Deine Bestimmung gilt der Niere, dem Gebein, der Stoffmasse und dem Geistesfunken insoweit sie „die Welt im kleinen“: den Menschen, ausmachen.

So zählt auch der einzelne Tag nur so viel vor Dir, als er mit seinem Geschichtsgehalte zu Deiner — Ewigkeitsrechnung beiträgt.

ועל ספרך כלם יכתבו —
ימים יצרו ולא אחד בהם:

Wir können es begreifen, daß der Sänger, der das חקרתני ותדע an die Spitze dieses seines Psalmes gesetzt, und der vor seinem Gotte nicht nach des Himmels Höhe und nicht in die Tiefe der Unterwelt entfliehen kann, im Innersten seines körperlichen und geistigen Wesens nach dem Flüchtling sucht, der fliehen möchte, und dabei sein eigentliches Selbst als den Träger hoher Menschheitszwecke entdeckt. —

17) ולי Wie wundersam bedeutend klingt nach dieser Entdeckung des wirklichen, von Fleisch und Gebein losgelösten, oder vielmehr dieses zu einer Gesamteinheit zusammenfassenden persönlichen Selbstes dieses: ולי!

Und mir selbst, wie teuer und hochwichtig sind mir Deine Gedanken, die mir mein eigenes Seelenahnen und Geisteswerk zu ihren verwandten Genossen erheben. Sowohl nach רשי, der, wie bereits erwähnt, das לרעי in V. 2 mit Freundschaft, Genossenschaft übersetzt, als nach den andern Erklärungen, die לרעי gleichbedeutend mit לדעי = Denkarbeit nehmen, korrespondiert dieses ולי מה יקרו mit dem בנת לרעי מרהוק רעיך in unverkennbarer Weise.

Es sind erst die hervorragenden Gipfel der Gedankenhöhen, die Titel der im Gottesbuche verzeichneten Waltungsweisheit, die mein Auge entdecken konnte — ראשיהם, und wie mächtig stehen sie vor mir מה עצמו ראשיהם![1])

18) אספרם Zu zählen und einem Berechnungssysteme unterzuordnen sind die Gottesgedanken nicht. Alles, was der Mensch erreichen kann, ist, dem göttlichen Weltplane die Richtlinien für die alle Kräfte in Anspruch nehmende Menschenaufgabe abzulauschen.

Der Sänger hat im Bisherigen auf dem Wege der Reflexion sein Innenleben betrachtet und es in seine Teile zerlegt. Seine Persönlichkeit trat aus sich heraus und erhob sich über den als גלם, als formlose Masse daliegenden Menschenleichnam, den die frei gewordene Vernunft umschwebt und wie einen fremden Gegenstand untersucht.

Dieses gefährliche Geschäft hat aber vieles gemein mit der regellosen Arbeit des Traumgeistes, der in halbwachem Zustande über dem willenlos daliegenden Schläfer schwebend seine Träume zusammenwebt. Ist dem nun wirklich so? Halte ich beim Erwachen nichts weiter als die Schäume einer Phantasie, als die Schemen eines Traumlebens in meinen Händen? Und bin ich selbst unter den Sandbergen von Ideen und Wesenheiten nichts weiter als ein verschwindendes Sandkörnchen, das der Wind verweht?

Auf diese Sein und Nichtsein in sich schließende Frage gibt das wunderbare הקיצתי ועודי עמך die Antwort. Sie sagt

---

[1]) Nach dem בתיב in V. 14, welches לו אחד lautet, gewinnt dieses ולי noch besonderen Reiz.

Bei meiner Selbstprüfung hat nicht ein trügerisches Phantom mir die Hand und den Geist geführt, sondern Du, ewiger Gott! warst bei mir. Du ließest es mich erkennen ולא אחד בהם und ולו אחד בהם, daß ohne Dich: die Verneinung des Lebens und mit Dir: die Bejahung des Lebens. Mit Dir und durch Dich fand ich den Glauben an mein Selbst und an ein hohem Ziele zustrebendes Menschendasein. Und weil Du bei mir warst, als ich in reflexiver Betrachtung den Wert und das Wesen meines Daseins prüfte, darum weiß und bekenne ich es beim — Erwachen, daß ich mit meinem ganzen Dasein bei Dir bin, und daß dieses Dasein Wert und Bedeutung hat nur bei Dir und nur durch Dich! הקיצתי ועודי עמך.

Man beachte, daß es hier nicht heißt: ועודני עמך, sondern ועודי עמך Nicht von der momentanen Anwesenheit, sondern vom Dasein ist die Rede. —

19) אם Der Psalmist zieht von diesem Einssein mit Gott die Schlußfolgerung und entwirft ein Bild davon, wie die Einheitlichkeit seiner Lebenstendenz mit der Gottesabsicht greifbare Gestalt annehme. — Es ist ein negatives Bild, denn es stellt die Vernichtung des Bösewichtes dar: Wenn Du, Gott, den Bösewicht vernichtest, (während ich ausrufe:) Ihr blutgierigen Leute, weichet von mir!

אם תקטל אלק׳ Die Art der hier für den Gottesnamen angewandten Vokativform ist in ת״נך fast gar nicht anzutreffen. Sie rechtfertigt sich dadurch, daß hier die Gottheit und der Mensch als zwei Begriffe hingestellt werden sollen, die bei allem himmelhohen Abstande von einander, dennoch einen Punkt haben, in dem sie sich treffen. Nicht אלק׳ als Person, sondern אלק als Begriff ist hier angerufen. Der zweite Begriff, der bei diesem vergleichenden Ideengang in Betracht kommt: Der Mensch, ist hier nicht mit Namen genannt. Hierin liegt eine der Ehrfurcht vor Gott entsprechende Feinheit.

20) אשר Sie, die Dich aussprechen, Dich in den Tausch geben für den Trug, die zu dem „Volke" gehören, das „seine Herrlichkeit mit Nichtsnutzigem vertauscht" (Jer. 2, 11.), [1]) sie heben dem Nichtsnutzigen, Eitlen zu Liebe deine Feinde hoch, weil sie selbst mit ihrem

[1]) ימרוך steht hier für יאמרוך von אמר, kann aber auch die Bedeutung von ימירוך von מיר oder ימר haben.

ganzen Denken und Empfinden getragen sind vom Eitlen und sich gehoben fühlen für das Lügenhafte.

נשוא לשוא עריך wird von רשׁי für נשׂאי לשׁוא genommen. In Wahrheit liegt in נשוא לשוא der moralische Grund für נשׂאי לשׁוא. Getragen zum Falschen hin, tragen sie ihr Edelstes: ihre Seele, tragen sie das Heiligste: deinen Gottesnamen, dem Vergänglichen, Nichtigen zu. Das tun, das sind עריך die Zerstörer des Grundes, auf dem der Gottesbegriff ruht. [1])

Die Grundlage des Gottesbegriffes ist אמת, Wahrheit, und sie, עריך, sind, hochgehoben für die Lüge, Zuträger der Lüge!

21) הלוא Und nun die Folgerung: Wenn Du, den Lehre und Leben als den Gott des Himmels und der Erde verkünden, und den der Seele Ahnen, des Geistes Denken und des Herzens Fühlen unter dem Gottesbegriffe ehrfürchten müssen, wenn Du da, wo ich, der vergängliche Mensch, die Männer des Blutes, von mir banne, wenn Du meinem Bannworte deinen Bannstrahl der Vernichtung leihst, um die Lüge und die Lügner mit ihrem feilen Göttertausche und falschem Eidschwur und all den hoch gehobenen Nichtigkeiten der Vernichtung zu weihen אם תקטל אלק׳ רשׁע — und all dies in Übereinstimmung mit dem Rufe סורו מני׳, den ich, der sich nicht zu nennen wagt, den blutgierigen Frevlern zurufe;

wird es da nicht aller Welt klar, daß mein Haß nur Denen gilt, die Dich hassen, und daß das Kämpfen und Streiten, das meine Lebenstage ausfüllt, nichts anderes ist und sein will, als der lebendige Widerstreit gegen Deine Gegner? הלא משנאיך ה׳ אשנא!

Und wird nicht durch dieses den Menschenspruch bestätigende Gottesgericht am sichersten dargetan הקצתי ועודי עמך, daß ich bin, daß ich etwas bin nur mit Dir und bei Dir, bei Dir, mit meinem Hassen wie mit meinem Lieben!

22) תכלית Gewiß! des Hasses Äußerstes hasse ich sie, muß ich sie hassen, denn es handelt sich nicht um persönliche Neigung und Abneigung, sondern um das Prinzip, dem mein ganzes Leben dient. לאויבים היו לי Wir wissen aus früheren Auseinandersetzungen, daß mit אויב, zum Unterschiede von שׂונא, eben die prinzipielle unversöhnliche

[1]) נשׂוא als partic. pass. braucht nicht, עריך und אנשׁי congr., im plur. zu stehen, während נשׂאי als Prädikat im Satze die Pluralform haben muß.

Feindschaft gemeint ist. Über die Kluft, die mich von רשע und אנשי, דמים, die mich von משנאיך ה' trennt, führt keine der Brücken, die zum Ausgleich persönlich feindlicher, weltlicher Interessen gebaut werden. —

23) חקרני Was zwischen dem konditionellen Vordersatze אם תקטל in V. 19 und dem erfüllenden Nachsatze הלא in V. 21—22 eingeschlossen war, steht nun als fertiges Resümee vor dem Psalmisten. Der Weg der Selbstschau ist abgeschlossen, und er hat sich als der einzig mögliche, streng vorgezeichnete Weg der Pflicht ergeben, der keiner Leidenschaft und augenblicklichen Stimmung zuliebe nach rechts oder links abbiegt. Diese Geschlossenheit des Gedankenganges ist auch äußerlich dadurch bezeichnet, daß nun der am Schlusse ausgesprochene Wunsch חקרני das an die Spitze des Psalmes gesetzte Wort חקרתני ותדע wieder aufnimmt. Nun, da ich die innere Analyse bis auf Herz und Niere und Gebein vor Deinen Augen, o Gott, vollzogen, nun prüfe und erforsche mich, o Gott, und erkenne meine Gedanken in allen ihren Verzweigungen — ודע שרעפי!

24) וראה So wie bei meiner Selbstbewertung dem selbstüberhebenden Dünkel und der oberflächlichen Weltlust jeder Einfluß versagt war, so habe ich mich bei der Einschätzung der Freude und des Genusses, die das Leben bietet, nicht vom Gefühle einer traurigen Weltverachtung bestimmen, und beim Abwägen der Menschen und ihrer Verdienste nicht von einem vorgefaßten, gegen die Menschheit gerichteten Mißtrauen leiten lassen. Dieser traurige Geist der Verneinung, der sich im pessimistischen Zuge der Weltanschauung in דרך עצב äußert — er war nicht בי in mir, und er beherrschte mich auch dann nicht, als ich, von Dir, o Gott, vor- und rückwärts eingeengt, vor der Frage stand: bin ich nichts, oder bin ich etwas?

Sollte aber eine Spur dieses verderblichen, dem Judentume fremden und gefährlichen דרך עצב in mir zu entdecken sein, dann, mein Gott, verwische diese Spur und laß mich der Lichtspur folgen, die zum unvergänglichen Ewigen führt! Mit dieser an den Gott der Ewigkeit gerichteten Bitte schließt unser Psalm.

Kap. 140.

Allgemeines:

Der Psalm richtet sich, wie so viele seiner Vorgänger, gegen die Feinde Davids. Auch in diesem Psalm wird die bittere Gegnerschaft der kein noch so verwerfliches, von der Lüge und der Ver-

leumdung an die Hand gegebenes Mittel scheuenden Hasser auf die innere Verderbtheit dieser letzteren zurückgeführt.

Von V. 2 bis V. 4 wird das Sinnen, Sprechen und Handeln des bösen Menschen und des Mannes der Gewalttätigkeit zunächst ohne nähere Bezeichnung der Gefahr, die solche Schlechtigkeit für den klagenden Sänger birgt, dargelegt. Erst in V. 5 und 6 wird das Ziel, das sich die Bösen mit all ihrer Bosheit setzen, genannt und dies durch das suff. פעמי und durch das zweimalige לי angemerkt.

V. 7—9 enthält dann die Bitte um Schutz und Abwehr.

Diese drei Absätze im Gedankengange des Psalmisten sind durch das dreimal wiederkehrende סלה äußerlich angedeutet.

Nach der Bitte um Abwehr folgt der offensive Angriff auf die heuchlerischen Diener der Gewalt, und wird diesen im Namen der göttlichen Gerechtigkeit der Untergang angekündigt. Lohn und Strafe ruhen in sicherer Hand. Die Frevler mögen zittern, die Gerechten und Redlichen aber mögen, angesichts Gottes ihre Tage verlebend den Namen Gottes preisen!

Einzelnes:

2—4) חלצני - אשר - שננו „Der böse Mensch" mit der Zügellosigkeit seiner jede Zucht und Schranke verleugnenden aufrührerischen Natur ist der Boden für den „Mann der Gewalttaten", auf dem dieser sich entwickelt. Der אדם רע gefährdet alles, was gut und rein ist, mit unberechenbarer Elementargewalt: reiße mich heraus aus seinem Machtgebiet, חלצני. Der Mann der Gewalttat hat sich das Böse zum System gemacht, er berechnet und zwingt dem Schwachen seine Macht als ein Recht und als eine Geißel auf; nimm mich in pflegende Verwahrung תנצרני (von נצר) vor ihm. Dieser אדם und dieser איש haben mit einander das רע, das Schlechte, gemeinsam, nur, daß sich dieses רע planmäßig in רעות, in Schlechtigkeiten, auseinander legt, und daß sie, der אדם und der איש zusammen, den Aufruhr gegen das menschlich Reine und Edle bei sich bleibend beherbergen, daß sie den Streit stabil machen, indem sie den ganzen Tag zu Krieg und Streit hetzen. (In der Wurzel גור ist diese Doppelbedeutung enthalten.) Ob עכשוב dem lautumstellten עכביש = Spinne gleich ist, wie רשי meint, bleibe dahingestellt. Jedenfalls bezeichnet es ein giftiges Insekt oder Reptil, das

mit der scharf gespitzten Zunge der hinterlistigen Schlange zusammen seine verderbliche Wirkung tut. Wir ersehen aus dieser Schilderung, daß mit מלחמות in V. 3 nicht so sehr der offene Krieg mit Schwert und Bogen, als der geheime durch Ränke und List die Ehre und das Leben des Nächsten untergrabende Gedanken- und Wortkampf gemeint ist.[1]) Für einen solchen Kampf ist tausendfältige Gelegenheit gegeben. Er tritt in vielfacher Gestalt auf und ist gegen alles zu Recht Bestehende gerichtet. Daher auch יגורו מלחמות im plural.[2])

5) שמרני Die Gesinnungen des אדם רע und des איש חמסים machen sich fühlbar in den ידי רשע und das Ziel dieser Ehrenmänner wird greifbar in פעמי. Der איש חמסים in V. 5 ist derselbe wie in V. 2. Er wird hier nochmals genannt und mit demselben תנצרני nie in V. 2 abgewehrt, damit es deutlich werde, daß der אדם רע und der איש חמסים von oben hier ihr Gepräge zum רשע erhalten haben.

6) טמנו Wie raffiniert fein angelegt! רשע und איש המסים suchen zuerst meine Schritte wankend zu machen חשבו לדחות פעמי, dann kommen die Hohen, Stolzen, die גאים, die sich nicht zeigen, die die grobe Arbeit durch ihre Schergen verrichten lassen, um ihrerseits in aller Stille und für ihre teuern Personen ohne Gefahr — die Fallen zu stellen und die Netze zu legen. Das Opfer ist ihnen ja sicher, denn es ist, von der Meute gehetzt, müde und wankend geworden. — פח - רשת - מקשים, wie erfinderisch diese גאים sind und wie kunstfertig in ihrem Gewerbe: טמנו - פרשו - שתו לי für jede Fangart ein anderer Kunstgriff; sie könnten stolz sein auf ihre Kunst — die גאים!

7) אמרתי All dieser künstlichen Mache gegenüber — das einfache, schlichte, aber zuversichtliche Wort: Ich spreche zum Herrn: mein Gott — Du! und das vertrauliche Wort des innigsten Flehens.

8) ה׳ Als richtender in mein Geschick eingreifender Gott und Herr, der meine Hilfsmacht sein will — עז ישועתי — zeigtest Du Dich nicht erst am Tage des Kampfes, sondern an jenem Tage, da Du

---

[1]) Vgl. dem gegenüber Ps. 64, 9. אשר שננו כחרב לשונם.

[2]) Auch heißt es nicht: כל היום יגורו, auf die Beständigkeit hinweisend, sondern כל יום יגורו, was sagen will: jeder Tag ist ihnen gut genug dazu. —

mich zum Kampfe gerüstet ביום נשק. Mein ganzes Vorleben sollte Vorarbeit und Rüstung sein für diesen Kampf.

9) אל Das ירומו, in diesem V. hat das Bedenken der Erklärer erregt und verschiedene Deutungen erfahren. Irren wir nicht, so will dieses auf מאויי רשע und זממו, auf die Gelüste und das Trachten des Bösen bezügliche ירומו dasselbe sagen wie das כרם in Ps. 12, 9. wo es bedeutet: „Die Bösewichter gehen ringsumher, als sollte das Verächtliche zur Höhe gelangen vor den Menschenkindern.“ So besteht auch hier die Gefahr, daß wenn des Bösewichts Trachten und Gelüsten verwirklichende Gewährung finden, daß dann diese Gemeinheiten zu hohem Range gelangen und zum herrschenden Tone werden. — ירומו!

Auch wäre an das רמו מעט ואיננו in Hiob 24, 24., zu erinnern, wo dieses רמו soviel wie sich hinwegheben und verschwinden bedeutet. So könnte auch hier ירומו heißen: hinweg mit ihnen, und mögen sie verschwinden!

Im engen Zusammenhang mit dem in V. 5 und 6 über den רשע und die גאים Gesagten jedoch dürfte sich am besten die folgende Auffassung des ירומו empfehlen: Wir haben oben im רשע und איש חמסים die grausamen Treiber erkannt, die mit ihrer Meute das edle Wild stellen, so daß es taumelnden Schrittes den stolzen, vornehmen גאים vor den Schuß oder ins Fangnetz kommt. Diese גאים stehen in sicherer Geborgenheit auf dem Anstand und schießen den Pfeil ab oder ziehen das Netz zu. Die betörte Welt rühmt aber sie, die גאים, als die — Nimrode der Zeit, die so und so viele Opfer „zur Strecke“ oder zu Falle gebracht.

Der Psalmist betet nun zu Gott: Gib es nicht zu, daß diese גאים durch den רשע und sein Trachten und Begehren — hochberühmt werden; gib, o Gott, dieses רומו, nicht zu! Sehr passend schließt sich auf diese Weise das סלה dieser Bitte an, wie es, dieses Wörtchen סלה, oben die Tätigkeit der גאים, die in מקשים שתו לי, bestand, abgeschlossen. —

10—12) ראש - ימיטו- איש Es scheint, als wenn mit diesen drei Versen all das Leid, das der רשע, der איש חמס und die גאים dem unschuldig Verfolgten zugedacht und zum Teil zugefügt, diesen Männern des Unrechts, der Hinterlist und der Gewalttat als Vergeltung heimgegeben werden solle. Es ist nicht genau bezeichnet, wer von der genannten Sippschaft als „Haupt meiner Umzingler“

ראש מסבי zu gelten habe. Sie können es in größerer Gemeinschaft sein, Es kann auch über diese — Ehre der Hauptrolle unter den Akteurs Unfriede herrschen und blutiger Streit entstehen, so daß sie sich unter einander selbst aufreiben. Beinahe wird durch das יכסומו in קרי וכתיב und ימיטו auf eine solche halb aktiv halb passiv sich vollziehende Vergeltung hingedeutet. Jedenfalls sehen wir in diesen die Vergeltung enthaltenden Versen die Waffen, Künste und Schliche, deren sich רשע und נאים bedienten, wiederkehren; nur, daß sie sich gegen diese selbst kehren. שננו לשונם erkennen wir in עמל שפתימו und איש לשון wieder. Der Gluthauch der חמת עכשוב weht in גחלים und אש, die מקשים zeigen in מהמרות [1]) ihre Wirkung, und sogar das לדחות פעמי klingt aus dem יצודנו למדחפות deutlich heraus. [2])

13) ידעת Das lichtscheue Trachten und Begehren des רשע ist Dir, Gott, bekannt. (Dies ist das im ידעת: כתיב enthaltene Bekenntnis). Darum weiß ich es, daß der Arme und die Dürftigen in Gott ihren Sachwalter und gerechten Richter finden.

14) אך Nur wer im Gerichte besteht und דין ומשפט für sich hat, ist würdig Gottes Namen dankend zu preisen und sich zu den צדיקים und ישרים zu zählen, die vor Gottes Angesicht ihr Dasein vollenden dürfen. Armut und Dürftigkeit geben keinen Freibrief im Rechtsleben. Dieses muß in Geradheit und Lauterkeit vor Gott und Welt dastehen. ישבו ישרים את פניך. —

Kap. 141.

Allgemeines:

Diesem Psalm eine in seinen Teilen einheitlich durchführbare Tendenz zu geben, hält schwer. Es will uns nicht einleuchten, daß der Psalmist der hohen Bedeutung und der einstigen universellen Zukunft seiner Reden gerade in diesem Kapitel das selbstbewußte Wort hätte reden wollen. (Vgl. Hirsch z. St.) Dazu enthält dieses Kapitel zu wenig Gesichtspunkte einer solchen in der Zukunft liegenden Universalität. Vielmehr zeigen die Verse, die den Haupttenor des Psalmes bilden, nämlich die Verse 5, 6, 7, den Charakter einer

---

[1]) Nach Gesen. מהמר = מכמר = Fallgrube.

[2]) דחה und דחף sind nämlich sprachlich und begrifflich mit einander verwandt.

Einzelbetrachtung, die, indem sie einen speziellen Fall im wechselvollen Leben des Sängers im Auge hat, in dieses Leben und sein Geschick tief — grundtief eindringt. Irren wir nicht, so haben wir hier wieder ein Lebensereignis vor uns, das der königliche Sänger aus dem Vollen seiner wichtigen, seine Seelenstimmung beherrschenden Erlebnisse herausgegriffen, um es, wenn auch nur skizzenhaft zu zeichnen und mit den Blüten seiner Poesie zu umrahmen. Den Charakter des Skizzenhaften verrät — wie wir dies bei der Behandlung im „Einzelnen" sehen werden — mancher Vers in diesem Kapitel und besonders augenscheinlich der letzte Vers desselben, der gleichsam dem Ganzen das Gepräge gibt. —

יחד אנכי עד אעבור ist ein Satzgebilde, das uns geradezu zwingt, uns zwischen dem einen Worte und dem andern Punkte zu denken, die wir mit Gedanken ausfüllen und zu einer Gedankenverbindung gestalten sollen.

Die Verse 5, 6, 7. bilden einen so losen Zusammenhang und legen in seltsam gewählten Worten dem sonst so glatten Redefluß so viele auch grammatisch schwer zu überwindende Hemmnisse in den Weg, daß wir alsbald vermuten, diese scheinbaren Hemmnisse müssen ihren Zweck haben. Es müssen eben Worte sein, die in der Eigenschaft als Zitate ein gewisses Ereignis in Erinnerung bringen, ohne es ausdrücklich zu nennen. Es ist ein Ereignis, das halb verschleiert bleiben und nur dem verständnisinnigen Leser aus den zu einem neuen, auf dem Grunde tiefster Empfindung ruhenden Satzbau gefügten Worten herausklingen soll. —

Welches Ereignis mag dies wohl sein?

Dürfen wir es als Interpreten wagen, das Bild, das der gottbegnadete Sänger als ein Stück seines Lebens ungenannt und in ein fast undurchsichtiges poetisches Gewand gehüllt, uns vor Augen stellt, zu enthüllen?

Wir dürfen und wir sollen es. Dazu fordert uns der Sänger selbst auf, der uns sein Seelengeheimnis übergeben wollte, und dem die reine Wahrheit und die hehre Moral über alles hoch und teuer sind. —

Zur Erleichterung dieses Enthüllungsgeschäftes möge folgende Bemerkung dienen.

Die wichtigsten, einen Wendepunkt im Leben des Königs David bedeutenden Ereignisse bilden zu dem einen oder andern seiner

Psalmen den bald ausdrücklich bezeichneten und bald stillschweigend gedachten historischen Hintergrund. Da spielen politische und familiäre Beziehungen in einander und verleihen dem Psalmliede seine abgestufte Tiefe und seine eigentümliche Färbung, während der dem Liede innewohnende Geist Gottes ist und der erhabene Schwung der Sängerseele von diesem Geiste stammt.

Das in das Familienleben und, mittelbar, in das Verhältnis des Königs zu seinen Räten und seinem Volke am tiefsten einschneidende Ereignis im Leben Davids war seine mit בת שבע vollzogene Eheschließung. Dieses Ereignisses und der auf dasselbe bezüglichen Sendung des Propheten נתן ist in Ps. 51 ausdrücklich Erwähnung getan. Wir wissen es jedoch und haben es an den entsprechenden Stellen anzumerken nicht versäumt, daß dieses Vorgehen — um nicht zu sagen Vergehen mit Batseba für David der stete, lebendige Vorwurf geblieben ist, und daß der Sühne desselben seiner Inbrunst tiefstes Empfinden und der aus seinem Wonnesang herausklingende Büßerton gegolten haben. — Um so mehr muß es uns wundern, daß das schwere, schmerzliche Leid, das den Büßer David, nach dem Worte Gottes durch נתן, als Strafe dafür getroffen, „daß du durch diese Sache den Gottesfeinden Anlaß gegeben Gott zu lästern" (II. S. 12, 14.), daß dieses Herzleid, das durch den Tod der aus der Ehe mit Batseba stammenden blühenden Knaben dem tief ergriffenen, fastenden und betenden Vater David bereitet wurde, in der bisherigen langen Psalmenreihe mit keinem Worte angedeutet ist. — Wir haben in so manchem Psalmliede den eigenartigen oft verschleierten Klageton des Vaterschmerzes erkannt. Das Gedächtnis Absalons und Adonijahus wirft oft genug seine Schatten auf die sonnigen Höhen der davidischen Sangessphäre: sollte das Gedächtnis dieses von David so sehr beweinten Sohnes, dessen Name sogar in der Schrift — diskret verschwiegen ist, so ganz und gar aus dem Herzen des Vaters geschwunden sein, daß er ihm keinen Anklang im Liede seiner Brust und keinen Nachhall im Spiele seiner Harfe gewidmet hätte?

Wir glauben es nicht. —

Wir glauben vielmehr, daß gerade in unserem Kapitel 141 dieses Pfandes der Liebe Davids zu Batseba, an dem auf Gottes Geheiß der Todesengel sich gepfändet, mit einigen Worten gedacht ist. Wir glauben sogar in diesen Worten Merkworte zu erkennen,

die bei jener traurigen Gelegenheit vom Propheten נתן, vom Könige David und von seinen Dienern, die nicht immer die treuesten waren, gesprochen wurden, Merkworte, die das von Poesie umwobene Denkmal des seinem Vater entrissenen Kindes bezeichnen. In einer ganz eigentümlich gewählten und gesetzten Redeweise, die (in den Vv. 5, 6, 7, 10.) sich den Regeln der Logik und Grammatik nicht zu unterwerfen scheint, wird die Situation von damals berührt. Was zwischen נתן und David, zwischen David und seiner Umgebung und in weiterer Linie zwischen David und seinem Feldherrn Joab vorgegangen, spiegelt sich hier in unserem Psalm in wenigen Versen ab. Wir müssen uns nur bemühen, das Spiegelbild in das gehörige der Zeit dieser Vorgänge entnommene Licht zu setzen und in die offen gelassenen Stellen der mit aller Diskretion entworfenen Skizze das Hineingehörige einzuzeichnen.

Und es sind nicht bloß Geschichtsdaten, die wir da sinngemäß einzutragen haben. Ein Geschichtsfaktum stellt die Wirkung dar, der tiefe, von der Denkweise, der Gottes- und Weltanschauung der bewirkenden Faktoren bedingte Ursachen zu Grunde liegen. Wir müssen daher, soll unsere Vermutung ein Recht auf Wahrscheinlichkeit haben, auch der Spur dieser Anschauung nachgehen und sie im seltsamen Wortlaute unserer Psalmes zu erkennen suchen. Doch muß dies der — Kleinarbeit, der Behandlung der Verse und Worte im Einzelnen vorbehalten bleiben.

Einzelnes:

1) מזמור „Herr! ich rufe Dich, eile mir herbei!" Schon in den ersten Vers ist die besonders innige Vertraulichkeit hineingelegt, mit der David seinem Gotte naht. Es ist nicht ein Gebet um Errettung aus plötzlicher Gefahr, sondern ein Gebet um die Gottesnähe. Wenn ich vor Gericht stehe, sei Du, o Gott, mir Richter und Sachwalter zugleich. So hat die Agada[1]) diesen Herzensruf des mit sich zu Gerichte gehenden Psalmisten verstanden.

2) תכון Es ist diesmal nicht ein Notschrei der in regellos ungeordneten Worten ertönt, sondern es soll ein ruhig vorbereitetes — תכון von כון — Gebet sein, dessen Hauptzweck, daß es der Räucherwerksäule gleich zu deinem Wohlgefallen zu dir emporsteige.

[1]) מדרש שוחר טוב.

Was meine Hände emporheben sei eine abendliche Huldigungsgabe — מנחת ערב. Es scheint also, daß dieser Psalm einer spätern Lebensperiode des Sängers entstamme, da die Hitze des Tages und seiner Kämpfe gewichen und einer Abgeklärtheit Platz macht, in der die Dinge, die gewesen, in ihrer wahren Gestalt erscheinen, indem das Sein vom Schein sich scheidet und nur das zurückbleibt, was fähig und würdig ist, die Nacht zu durchdauern. —

Nach einem sinnigen Ausspruche des Agadisten ר' חלבו erinnert dieses מנחת ערב an jenes Abendopfer, das der Prophet Elijahu einst am Berge Karmel angesichts des Volkes darbrachte, damals, als es galt, der Lüge der Baalspriester gegenüber die Wahrheit des einzigen Gottes zu erweisen, als Elijahn sein ענני ה' ענני zu Gott emporrief, und ihm Gott aus dem zur Erde niederstürzenden Feuer antwortete, so daß das ganze Volk ausrief: ה' הוא האלקים „Der Ewige, Er ist der Gott!" (I. Kön. 18.) [1])

Dieser Agadist muß unsern Psalm für eine wichtige Abrechnung gehalten haben, die, wenn auch nur in Punkten und Strichen, große Summen von den die Handlungsweise des Psalmisten bestimmenden Seelenkräften enthält. Es muß sich auch hier um eine Entscheidung zwischen Wahrheit und Lüge und die Übergabe des Wahrheitsbekenntnisses an die kommenden Geschlechter handeln. —

3) שיתה Weil dieses Bekenntnis so wichtig ist und durchaus wahr sein soll, darum erbittet sich der Sänger mit solcher Feierlichkeit von Gott eine Hut — שמרה — für den redenden Mund und eine Wache für die sich auftuenden Lippen — על דל שפתי.

4) אל Vor Allem bittet der Sänger: „Laß mein Herz sich nicht hinneigen einer bösen Sache, um tatsächlich mitzuwirken am Frevel mit Männern, die Übeltäter sind, und möge ich nur nicht essen von ihren Leckerbissen." Hier werden die Herren Übeltäter mit dem vornehmen Namen אישים bedacht. Das erweckt unsere Aufmerksamkeit in hohem Grade. Die Pluralbildung אישים für איש findet sich nur einmal in der Bibel, nämlich Spr. 8, 4. In solcher Verbindung wie hier ist aber das Wort אישים in der ganzen Bibel nicht zu finden. Es müssen hier die Männer gemeint sein, die König David aus politischen und strategischen Gründen als Mitarbeiter neben sich dulden mußte, deren Denk- und Handelsweise

[1]) Vgl. מס' ברכות פ"א und den Kommentar des רשב"א das.

er aber im Innersten seines Herzens verwarf. Das waren jene „Söhne Zruja's" die David in seinen letzten Bestimmungen noch die Männer blutiger Untaten nannte (I. Kön. 1, 5—6) und der sie ereilenden Strafe preisgab. Diese Männer waren es, die unter der Führung Joabs der in einer schwachen Stunde — stark gewordenen Neigung des Königs Vorschub leisteten, um denselben König, nachdem er infolge dieser Neigung vom Volke verdächtigt und von den Volkshetzern moralisch verurteilt war, womöglich zu einem Schattenkönig herabzudrücken. Ich gehöre nicht zu ihnen, ruft David aus; o, so laß mich nicht der Mitschuldige ihres Frevels werden!

5) יהלמני In einen Gegensatz zu jenen אישים, tritt der fromme, gerechte Mann, der das Wort Gottes getreu ausrichtet, ob es nun für den zu salbenden König die auszeichnende Ernennung, oder für den gesalbten König eine herbe Strafrede sei. Dieser Gerechte, von dem des Sängers Lied singt: יהלמני צדיק חסד „Mag der Gerechte, mich an ein hohes Ziel bringen in Gnade", — ist wohl der Prophet נתן, der David in seinem Königtum bestätigt und auch seinem Nachfolger Salomo mit den Worten וחסדי לא יסור ממנו die Gnade Gottes verheißt (II. Sam. 7, 15). Der König David hatte diese Verheißung dankbar aufgenommen mit dem Rufe: „Wer bin ich, mein Herr, o Gott! daß du mich an so hohes Ziel bis hierher gebracht hast! (das. 18) כי הביאתני עד הלם — Dieses הלם, erkennen wir als Merkwort in dem in die Verbalform gekleideten יהלמני.[1]) — (Soviel wie יביאני עד הלם).

Ebenso erkennen wir in ויוכיחני, den Hinweis auf die strenge Zurechtweisung, mit der derselbe Prophet נתן dem König David entgegentrat (II. S. 12). David, der damals sein חטאתי לה' gesprochen und das גם ה' העביר חטאתך vernommen, nimmt auch hier im Liede die ihm durch den Propheten gewordene Zucht willig und ergeben an. Diese ist ihm שמן ראש ein edles, balsamisches

[1]) Vgl. die sinnige Bemerkung des Midrasch Jalkut (בראשית מי' צ"ז), die lautet: אין הלם אלא מלכות und offenbar mit הלם, das höchste Ehrenziel begreift, das ein Mensch erreichen kann.

Für die Verbalbildung יהלמני aus dem Adv. הלם findet sich ein genau zutreffendes Analogon in Micha 4, 7: והנהלאה לנוי עצום = das Ausgestoßene, weit entfernte, wo aus dem Adv. הלאה die verbale Nifalform נהלאה gebildet ist. (s. באור das.) Wir finden außerdem auch das Empfindungswort הם = Still! in der Verbalform: הסו! = Schweiget! (Nachum 3, 11.).

Vgl. auch רש"י zu Ps. 119, 56: עשרה ההולמת אותי.

Oel, und es wird und soll mein Haupt nicht verletzen und nicht verstört machen אל יני ראשי (vgl. 4. B. M. 32 ולמה תנואן). Vgl. ראב"ע.

Und nun folgen die wenigen Worte, von welchen ein jedes eine Tat, ein Stück Geschichte aus dem Leben des zurechtgewiesenen und hart bestraften Königs und aus der Herzensbewegung des schmerzgetroffenen Vaters bedeutet.

Das geliebte Kind, dessen Mutter Batseba war, und dessen Tod der Prophet נתן als die sühnende Gottesstrafe dem reumütigen Vater voraus angekündigt hatte, dieses Kind war auf den Tod erkrankt. David war, so lange das Kind krank dalag, vor Gott im inbrünstigen Gebete auf dem Erdboden hingegossen, er fastete und verweigerte die Annahme jeder Speise. Am siebenten Tage starb das Kind. Die Diener Davids fürchteten sich jedoch dem ohnedies so verzweifelten, allem Zureden unzugänglichen Vater den Tod des Kindes zu melden, denn „er könnte sich ein Leid antun" ועשה רעה. Darin täuschten sich aber die Diener sehr. David, der das Unglück geahnt hatte, nahm die Bestätigung desselben mit großer Ergebung auf. Er erhob sich von der Erde, wusch und salbte sich, er wechselte die Kleider, begab sich in das Gotteshaus zur Gottesanbetung und verlangte, heimgekehrt, Speise und aß. Auf die verwunderte Bemerkung der Diener, was das für eine Sache sei, daß David, so lang das Kind krank war gefastet und geweint habe und daß er nun, da das Kind gestorben, sich aufrichte und Speise zu sich nehme — gab David die Aufklärung:

„So lange das Kind noch lebte — בעוד הילד חי — fastete und weinte ich, denn ich dachte; wer weiß, ob mir nicht der Ewige Gnade erzeigt, daß das Kind leben bleibt. Nun, da es tot ist, warum sollte ich noch fasten? Kann ich es noch zurück bringen? האוכל להשיבו עוד. — Ich wandle zu ihm hin, er aber wird nicht mehr zu mir zurückkommen können!" (das.)

Wir fühlen es, diese Antwort schließt eine Lebensphilosophie in sich, deren Mittelpunkt der Glaube an eine gerechte Gotteswaltung und deren Merkwort das kleine Wörtchen עוד ist. So lange das Leben nicht geschwunden, schwindet die Hoffnung auf das Erbarmen und die Gnade Gottes nicht. עוד! Noch ist es Zeit; obwohl der Prophet den harten Gottesspruch verkündet hat, ist das Urteil noch

nicht vollzogen und ist's noch Zeit zu Gott um Hilfe zu flehen, da das Kind noch am Leben ist — עוד!

Und dann, wenn es nicht mehr am Leben und durch kein Fasten ins Leben zurück zu rufen ist? Dann hat der schwer getroffene Vater, weit davon entfernt etwas Böses zu tun oder sich selbst zuzufügen — ועשה רעה — in das Heiligtum Gottes zu eilen, sich vor Gott demütig zu beugen und sich fürs weitere Leben zu stärken.

Dieses kleine Merkwörtchen עוד, und diese demütige Gotteshuldigung zu der Zeit, in der kleinliche Dienerseelen allerlei Böses ועשה רעה, erwarten, finden wir hier in unserem Psalmverse zwar kurz aber scharf betont in dem sonst so seltsam klingenden - כי עוד ותפלתי ברעותיהם Mich hat das Strafwort wie Balsamöl berührt, ohne mein Haupt verstört zu machen und mich zur Verzweiflung zu bringen. Noch — ists Zeit Gottes Gnade anzuflehen und wenn mir diese Gnade versagt ist, so treten nicht die רעות ein, die Jene erwarteten, sondern da öffnet sich das leiderfüllte Herz, und das Gottesheiligtum öffnet sich diesem Herzen ותפלתי ברעותיהם![1])

6) נשמטו Sie sind den felsenharten Händen ihrer Richter verfallen. Sie! — Das sind eben Jene, die ein über des Sterblichen Haupt einbrechendes Unheil mit einer Art fatalistischer Stumpfheit aufgenommen wissen wollen, das der Mensch nicht durch Buße und Gebet von sich abzuwenden versuchen soll. Ihre Götter sind ihnen Richter mit felsenharten Händen,[2]) die keine Gnade zu vergeben haben. Da steht der Mensch am Krankenlager seines dem Tode geweihten Teuren und Lieben mit der Verzweiflung im Herzen, die keinem Funken von Hoffnung Raum gibt, und da möchte der überlebende Vater dem in die Gruft sinkenden Kinde ein Stück von seinem eigenen Leben, oder sein ganzes Dasein nachwerfen ועשה רעה. —

---

[1]) Vgl. Sachs Anmerkung zu V. 5. Den „insipiden Erklärungen dieser ungemein schwierigen Stelle" hält S. „die sinnreiche, äußerst glückliche Deutung" seines Freundes Arnheim gegenüber. Wir konnten uns jedoch mit dieser Deutung nicht befreunden. Sie grenzt an Sophistik und zwingt uns überdies das ברעותיהם so zu verstehen, als wenn es ברעותיהם heißen würde.

[2]) Hinsichtlich des Ausdruckes ידי סלע = felsenharte Hände ist zu vergleichen (ירמי' ה' ג) חזקו פניהם מסלע.

Von mir aber, erinnert der Sänger, vernahmen sie am Rande der sich schließenden Gruft aufrichtende, der betrübten Menschenseele lieblich klingende Worte: ושמעו אמרי כי נעמו!

7) כמו Hier glauben wir das „אני הולך אליו" „Ich wandle zu ihm hin" (II. S. 12, 23) des trauernden Vaters David zu vernehmen. Nur, daß hier das Hinwandeln zur Unterwelt durch das פלח ובקע בארץ näher bezeichnet, und es ausgesprochen ist: wir haben uns den Weg zur Unterwelt nicht durch eine unheilvolle Tat der Selbstvernichtung zu erzwingen, sondern „arbeitend, den Boden spaltend und durch Ackerfurchen urbar machend" zu bahnen. Ist uns auch der Tod sicher, so enthebt uns dies doch nicht der Lebensarbeit!

8) כי Diese ganze Lebensphilosophie hat darin ihren Grund, daß meine Augen auf Dich, Herr! gerichtet sind, und daß ich meine Seele, die unsterblich ist, auch nach meinem leiblichen Tode bei Dir, geborgen weiß. Nur unsere Gebeine zerfallen und verfallen der Gruft, wie dies im vorigen V. mit נפזרו עצמינו לפי שאול gesagt ist. Es ist wahr, was jene weise Frau aus Tekoa zum Könige gesprochen: „Denn wir sterben und sind wie Wasser, zur Erde hingeschüttet, das sich nicht zusammenbringen läßt" (II. S. 14, 14) Es ist aber auch wahr, was dieselbe Frau weiter gesprochen: „und sollte Gott nicht die Seele (über diese Vernichtung) erheben?" (Das.).

Und so ist es zu verstehen, wenn der Psalmist, zur Erhärtung seines Standpunktes dem Tod und der Unterwelt gegenüber, an Gott die Bitte richtet: Gieße meine Seele nicht aus, damit mein Seelenleben nicht dem körperlichen Dasein gleich auf der Erde verrinne! אל תער נפשי. —

9) שמרני Wieder tauchen die פעלי און mit ihrem gefährlichen Netz- und Fallenwerk auf. Diese sind zum Hauptteile draußen im Felde an der Spitze des Heeres stehend zu suchen. Wir hatten im Bisherigen die im Liede festgehaltene Erinnerung an ein schmerzliches Ereignis in der Familienstube des Königs an uns vorüber ziehen lassen. Nun wissen wir es aber, daß, aus dieser Familienstube sich anfangs ungreifbare, dünne Fäden hinausgesponnen, und daß es draußen Leute, ja Männer von hoher Stellung, אישים פעלי און, gab, die aus diesen Fäden für die Ehre und den dynastischen Bestand des Königs David — Stricke zu drehen verstanden. Einer dieser

Hauptmänner war Joab, der nahe Verwandte David's, der Feldherr Israels. —

Vgl. I. Kön. 2, 5, wo רשי zu את אשר עשה לי יואב בן צרויה im Namen des מדרש תנחומ' שהראה הכפר ששלח דוד ביד אוריה, was einen die Königsehre Davids untergrabenden, schändlichen Treubruch Joabs bedeutet.

פח ist wohl die generelle Bezeichnung des von den Feinden konstruierten Fangapparates. יקשו לי zeigt durch die Verbalform, wie sie die dünnen Fäden des פח durch Intriguen an und in einander zu knüpfen wußten bis die מקשות, die zu festen Schlingen verdichteten Fallstricke, aus welchen es kein Entkommen geben sollte, fertig waren. David betet: Bewahre mich vor ihnen: שמרני!

10) יפלו Wir möchten das במכמריו nicht, wie von mancher Seite geschehen, auf אין,[1]) sondern auf פח beziehen, da, wie wir in V. 9. gesehen das Intriguenwerk in seiner Gesamtheit den Namen פח trägt. Die Fallgruben sind Zubehör des פח = מכמרים. —

Um nun die sehr schwierigen Schlußworte unseres Psalmes: יחד אנכי עד אעבור zu verstehen, müssen wir uns wieder die Situation vor Augen halten, die wir in unserem Kapitel als die leitende erkannt haben.

Im Anschluß an das oben erwähnte, bedeutsame Zwiegespräch zwischen David und den ihn umgebenden Leuten, gelegentlich des Todes des Königskindes und im selben Kapitel (II. S. 12, 26.) wird berichtet: „Und Joab stritt gegen Rabba der Söhne Ammons und eroberte die Königsstadt. Da schickte Joab Boten zu David und sprach: Ich habe gestritten gegen Rabba, auch habe ich die Wasserstadt eingenommen. Und nun sammle den Rest des Volkes und belagere die Stadt und nimm sie ein; damit ich nicht die Stadt einnehme und mein Name über dieselbe genannt werde."

Nirgends hat sich die Anmaßung des Feldherrn Joab seinem obersten Herrn und König gegenüber so weit hervorgewagt, wie hier in dieser an David entsandten Botschaft, die uns wohl mit Vorbedacht im Anschluß an die Vorgänge im Familienhause Davids mitgeteilt wird. — Dieser herablassende Ton Joabs klingt wie eine Ironie. Sammle den Rest des Volkes אסף את יתר העם

[1]) Eher könnte man sich mit der Erklärung Raschi's und Kimchi's befreunden, nach der במכמריו bedeutet: jeder Einzelne des רשעים in die von ihm selbst gefertigte Grube.

und hole dir den Rest des Ruhmes, den ich dir gnädig überlassen will, damit dein Name, eigentlich: auch dein Name über die von mir eroberte Stadt genannt werde. Bei einem solchen Zusammenwirken: יחד mußte David zum Schattenkönig herabgedrückt werden und als ein Kriegsherr erscheinen, der offene Stadttore einstößt, um sich den Lorbeer um die Schläfe zu winden.

Das empfand David sehr wohl, und es wird dort im Buche Samuel mit einer auffallenden Ausführlichkeit berichtet, daß David nicht den Rest des Volkes, sondern das ganze Volk versammelte: ויאסף דוד את כל העם und die Stadt bekämpfte und eroberte. Mit einer sonst nicht vorkommenden Aufsehen erregenden Genauigkeit wird uns der Einzug des Königs in die von ihm eroberte Stadt, seine Krönung mit der einen Kikar Goldes wiegenden und mit einem Edelstein geschmückten Krone des Königs von Ammon und das Strafgericht, das er, der sieghafte König, über die Stadt, ihr Volk und ihren — Gott verhängt[1]), geschildert. Es soll eben dem Gehaben Joabs, der sich dem König David koordiniert — יחד — dünkt, die Selbständigkeit dieses Königs ins rechte Licht gesetzt werden. Es soll dokumentiert werden, daß König David ein אנכי ist und den General Joab und seinen Anhang nicht nur um den Thron, sondern um ein ganzes großes Ich überragt. Damals mag sich wohl der König David die beiden bedeutsamen, einen ganzen Lebenskampf einschließenden Worte: יחד und אנכי in sein — Notizbüchlein eingetragen und das noch bedeutendere „bis ich hindurch bin" עד אעבור als die Disposition zu dem später seinem Sohne Salomo zu übergebenden Testamente — hinzugefügt haben. —

Wir begehen nun keine Indiskretion, wenn wir diesem — „Notizbüchlein" des um sein eigenes Ich ringenden Königs die Worte: יחד אנכי עד אעבור entlehnen und sie mit den Schlußworten unseres herrlichen Psalmes identifizieren. —

Am Schlusse des in II. S. 12, 31 mitgeteilten strengen Strafgerichts, das König David über das Ammonitervolk verhängte, heißt es: והעביר אותם במלבן. Wir lassen es nun dahingestellt, ob dieses Merkwort אעבור in unserem Ps. V. 10 auf jenes „העביר"

---

[1]) Nach dem Midrasch ist unter „מלכם" der Moloch zu verstehen.

in II. S. 12 hinweist? Ebenso sei nicht als פשט, sondern als רמז erwähnt, daß die Worte יחד אנכי אעבור ihrem Zahlenwerte nach mit den Worten: יואב בן צרויה vollkommen übereinstimmen. Diese wie jene Worte ergeben die Zahl: 382. —

Kap. 142.

Allgemeines:

Die Tendenz des Psalmes ist mit seiner Überschrift bezeichnet. David hatte sich zweimal in eine Höhle geflüchtet. Einmal in die Höhle Adulam (I. S. 22) und dann wieder in die Höhle Engedi (I. S. 24). Hier ist wohl die letztgenannte Höhle gemeint, aus der es für den so arg verfolgten David kaum ein Entrinnen gab, und wo die Versuchung, sich an seinem Verfolger zu rächen wie kaum noch einmal an ihn herantrat. — Auch dieser Psalm, der das Aufseufzen eines bedrängten Herzens und den Notschrei eines ins Elend Gestürzten wiedergibt, enthält der nach innen gekehrten, der Selbstbetrachtung entstammenden und der allgemeinen Moral dienenden Lehre so viel, daß der Name משכיל, neben תפלה, an der Spitze des Psalmes gerechtfertigt erscheint. —

Einzelnes:

3) אשפך Bei aller Gemütserregung, die sich in einem Erguße von kummervollen Worten kundgibt, אשפך, bleibt mir doch so viel Ruhe mein Leid in einen klaren Bericht zu fassen, אגיד. --

4) בהתעטף Versagt mir meine Geisteskraft, nun, so ist Dir mein Pfad bekannt, und Du weißt es, daß sie auf den Weg, den ich zu gehen habe mir die Falle gelegt.

5) הביט Dein Blick ist ungetrübt. So sieh Du meine hilflose Verlassenheit.

6) זעקתי So rufe ich zu Dir, Gott! Ich nenne Dich meine Zuflucht, und diese Zuflucht bedingt nicht eine Daseinsflucht, denn inmitten des Lebens und der Ansprüche, die das Leben an mich hat, bist und bleibst Du mein Teil: חלקי בארץ החיים. —

7) הקשיבה Da ich so sehr verkümmert bin kann mich das Bewußtsein aufrichten, daß Du mein Flehen hörst, sowie nur Du mich von meinen mir zu mächtigen Verfolgern erretten kannst.

8) הוציאה Mache meine Seele frei. Nur mit freier Seele kann man Deinen Namen preisen. Aus der Wohltat, die Du mir erweisest, und aus dem ganzen Beispiele der Gottesgnade, das sich an meiner Person bewährt, fügen die Gerechten eine Krone zum Preise Deines Namens.

Kap. 143.

Allgemeines:

Nach der Ansicht vieler Erklärer bildet dieser Psalm die inhaltliche Fortsetzung des vorigen Psalmes. Der ganze Ton des in wehmütige Klage ausbrechenden Psalmisten spricht für diese Ansicht. Auch klingen mehrere Ausdrücke in unserem Psalme an die im vorigen Psalme gebrauchten an, wie wir dies im „Einzelnen" sehen werden. Jedoch wird es sich gerade bei diesem Gleichklange der Worte zeigen, daß hier in unserem Psalme eine Vertiefung und zugleich eine ausführlichere Darlegung der im vorigen Kapitel berührten mehr reflexiven Gedanken zu bemerken, also gleichsam ein Hinausschreiten des Sängers aus seiner Innerlichkeit ins Allgemeine zu verzeichnen ist. Der Sänger gibt in diesem Psalme, der einer ruhiger gewordenen Seelenstimmung und einer erstarkten Denk- und Urteilsfähigkeit sein Entstehen verdankt, seinem Gotte und sich selbst von dem Rechenschaft, was ihm in der Stunde schwerer Bedrängnis — im vorigen Psalme — entfahren war.

Auf diese Weise finden wir in unserem Psalme da, wo er des Reizes des Neuen, noch nicht Dagewesenen entbehrt, die über der ergründeten Gedankentiefe schwebende Abgeklärtheit, die, indem sie unsern Verstand fesselt, auch unser Herz aufs neue anspricht. Als eine markante Stelle in diesem Psalme, die über die Grenze des eng Persönlichen in die weite, das göttliche Wirken anschauende Weltbetrachtung hinausgreift, sei hier V. 5 „זכרתי" genannt. —

Einzelnes:

1) מזמור Der Psalmist appelliert an die Wahrheitstreue, באמונתך, und an die mit Liebe gepaarte Gerechtigkeit Gottes, בצדקתך. — Die beiden Eigenschaften sind (ohne ואז החבור) in ihrer Selbständigkeit genannt, weil sie für verschiedene Perioden in der Lebensgeschichte Davids angerufen werden. — Das göttliche

Verheißungswort, das David zum König Israels bestimmte, erging an den Jüngling, an den Hirtenknaben hinter der Herde seines Vaters. David ruft die Gottes*treue* an, die dies Wort erfüllen möge. Inzwischen ist der Jüngling zum Manne geworden, und Versuchungen und noch mehr Verdächtigungen sind an ihn herangetreten. David hat sich sein Bewußtsein so rein erhalten, daß er die liebevolle Gerech*tigkeit* seines Gottes anrufen kann. באמונתך entspricht: תפלתי, wie dem בצדקתך das mehr an die Gnade gerichtete תחנוני entspricht. —

2) ואל Wenn nicht צדקה sondern משפט über das Urteil Deines Dieners entscheidet, so ist er verloren, denn Deinem strengen Rechtsspruche kann kein lebendes Wesen Stand halten.

3) כי Der Feind, der hier passend mit אויב bezeichnet ist, hatte es nicht nur auf die leibliche Vernichtung, auch nicht auf die dynastischen Interessen des jungen Königs allein abgesehen, sondern die Seele dieses Gottesliebligs sollte in ihrer besten Kraft des Glaubens und Hoffens getroffen, zur Erde niedergedrückt werden. Die Sonnenhöhe, auf die Gottes Wille und des Propheten Spruch den König und Saugmeister Israels versetzt, sollte sich nun diesen in ein finsteres Totenreich verwandeln, in das kein Strahl des Lichtes, kein Ton der Freude und kein Wonnelaut der Gottesbegeisterung dringen. —

4) ותתעטף Da hüllte sich mein Geist in meine über mich selbst gemachten Betrachtungen ein, er war in sich selbst gekehrt, reflexiv tätig, da ihm der Weg und der Ausblick nach außen mit todesfinstern Mauern abgesperrt wurde: הושיבני במחשכים. — Mein Herz, eine ganze Menschenwelt in sich schließend und für diese empfindend, mußte sich vor der Welt voll Leid und Weh in seiner eigenen Tiefe — entsetzen: בתוכי ישתומם לבי!

Wir erinnern an die Gleichartigkeit der hier gebrauchten Ausdrücke: ותתעטף - אשוחח mit dem im vorigen Kapitel vorgekommenen: שיחי - בהתעטף V. 3—4. Durch diese wird die unter „Allgemeines" gebrachte Ansicht, unser Psalm bilde die weitere Ausführung des vorhergegangenen Psalmes, unterstützt. —

5) זכרתי Der vom Leben der Gegenwart Ausgeschlossene flüchtet in die Vergangenheit. Die Feinde wollen den Sänger in die finstern Kammern des stummen Todes einschließen; nun, so weckt er die Toten und läßt sie sprechen. פעלך ist das Gotteswerk,

wie es als Ganzes vom Plane bis zur Vollendung gedacht ist, daher הגיתי, ich sinne nach, und בכל פעלך, dem ganzen Werke. מעשה ידיך ist die Tages- und Stundenarbeit, die das Werk fördert, der Eingriff, unter dem sich das Werk Teil für Teil formt. Hier ist nicht nur das Sinnen und Denken, sondern auch das Besprechen, אשוחח, am Platze. —

6) פרשתי Von der Außenwelt, die durch ihre Wortführer mich ausstoßen und mit meinen zum Leben hinausdrängenden Ideen, Taten und — Liedern einsargen möchte, von dieser Außenwelt hat mein Seelenleben keine Befruchtung zu erwarten. Meine Seele ist wie ein dürres Land, das nur aus der eigenen Tiefe und ihrem Grundwasser Erfrischung und Neubelebung erhält. Du, o Gott, hast dies lebenserhaltende Element in die Tiefe meiner Seele hinabgesenkt. Darum breite ich zu Dir bittend meine Hände: die schmachtende Seele wendet sich Dir zu נפשי כארץ עיפה לך. Hiermit schließt die Selbstbetrachtung, was durch סלה angemerkt ist. —

7—9) מהר- השמיעני- הצילני In dem nun folgenden, mit פרשתי in V. 6 eingeleiteten Gebete möchten wir das dreimal darin vorkommende אליך als den Richtung gebenden Leitpunkt betonen: פרשתי ידי אליך Die schmachtende Seele drängt mich die Hände zu Dir zu erheben.

So rette mich, Herr! aus der Hand meiner Seelenfeinde, denn אליך כסיתי, daß ich mich scheu in mich selbst zurückgezogen und meine innere Seelenarbeit vor aller Welt verborgen habe, das geschah, um zu Dir zu gelangen und bei Dir zu verharren.

10) למדני Lehre mich! ist meine erste Bitte. Laß, nachdem ich mein einsames Dunkel verlasse, die Kenntnis Deines Willens meine erste Offenbarung sein. Mir fehlt die leitende Hand wie sie dem Kinde fehlt, das das Gehen lernt. Dein Geist, die Güte, ebne mir den Boden, daß ich, unter solchem Geleit, nicht falle. Ob תנחני sich auf רוחך oder auf אלקי beziehe, muß dahingestellt bleiben. Etwas Wahrscheinlichkeit hat das Erstere. Mit אלקי ist der Gott der Strenge angerufen, der dem Menschen sein Ziel setzt und die Aufgabe stellt, die er auf dem Wege zum Ziele zu erfüllen hat. Derselbe Gott läßt den Geist der Güte dem gelehrigen Diener den Boden ebnen, auf dem der Weg dahinführt. רוחך טובה (Vgl. oben Kap. 16 V. 2 Anmerk. 2.) wäre demnach die milde Sendbotin, die den Menschen in die Schule geleitet, in der er es lernt: לעשות רצונך!

Auf menschliche Verhältnisse übertragen, können wir sagen: Jeder ehrliche und tüchtige Pädagog wird in der häuslichen Erziehung eine solche Sendbotin freudig begrüßen!

11) למען Es gilt all den feindlichen Angriffen gegenüber Deinen Namen, Herr, zu Ehren zu bringen. Dazu muß meine Seele frei sein, um in gottgefälligen Taten lebendig zu sein, um im Gott erhebenden Sangesliede zu schwingen.

12) ובחסדך Durch dies Liebeswalten läßt Du meine prinzipiellen Feinde mit ihrem ganzen scheinbar großzügigen Gedankenapparate in ihr Nichts zusammenschrumpfen (תצמית) und die durch Taten meine Seele bedrängenden Hasser verschwinden (והאבדת). All dies, weil ich Dein Diener bin und es bleiben will. כי אני עבדך! Der Psalm hat in seinem Anfange באמונתך und בצדקתך, die Treue und die Gerechtigkeit Gottes angerufen (V. 1). Ebenso klingt der Psalm mit בצדקתך und בחסדך aus, und dem ואל תבא במשפט את עבדך von V. 2 kann der im Selbstbewußtsein erstarkte Sänger als — Schlußpunkt sein כי אני עבדך folgen lassen. —

Kap. 144.

Allgemeines:

1) לדוד Ein Preisgesang nach allen Kämpfen, die der heldenhafte König bestanden, ein Lied, in dem das Feldgeschrei der Schlachten und zugleich die Harmonie des Friedens ihr Echo finden — das ist nach Ibn Esra die Tendenz unseres Psalmes. — Es ist der letzte Psalm, der seinen Stoff aus dem tatenreichen Leben des Sängers heraus holt und irgend eine markante Geschickeslage aus einer Lebensperiode desselben zum Hintergrunde nimmt. Die scheinbar größten Gegensätze, die das Leben schafft, vereinigen sich zu dem reizvoll lebendigen Rundgemälde, das uns dieser Psalm bietet. Da tritt der sieghafte Held auf, mit Bogen und Schild bewehrt, und feiert Gott, den Siegverleiher. Der Geist eines homerischen Epos würde ihn, den Sieger und Sänger selbst, für einen Gott ausgeben, der die Mit- und Nachwelt zur Vergötterung des Lieblings des Mars hinreißt. Doch dieser Sänger steigt von seiner stolzen Siegeshöhe herab und singt schon im dritten und vierten Verse seines Liedes von der Nichtigkeit des Menschensohnes, der wie ein Schatten

vergeht, wenn Gott nicht seine Himmel herabneigt und das Erdengeschöpf mit seinem Lichtstrahle begnadigt.

Der Kriegsheld und der schwache Mensch stehen neben einander. Und so reiht sich der kampferfüllte Lebenslauf des zum Königsthrone berufenen Hirtenknaben, den „mächtige Gewässer" des Hasses von innen, überfluten und „Söhne des Fremden" von außen, vernichten wollen, an die Tage des in seinem Lande sichern Königs, der die Feinde von der Grenze abzuwehren hat.

Und so reiht sich an das stürmische Kriegslied das liebliche Lied vom Frieden, der sich über glückliche Auen breitet.

Der König verläßt den Kriegspfad und genießt das Glück eines Schutzherrn, dem aus den Häusern seines Volkes die Wonne friedlich arbeitender Familien entgegenlacht. Der Landesvater rühmt den emsigen Fleiß der Söhne und die Züchtigkeit der Töchter seiner Landeskinder und ist erfreut über den Zuwachs der Herden und des allgemeinen Wohlstandes in seinem Volke Israel. Und David preist dieses sein geliebtes Volk, dem er ein geliebter König, und dem der Ewige der einzige, wahre Gott ist!
Das Kriegslied schließt mit einer Friedensidylle!

Einzelnes:

1) לדוד Unter קרב ist das „Treffen" zu verstehen, während mit מלחמה die beim Kämpfen angewandte Technik: Bogenspannen, Fechten, bezeichnet wird. Diesem Unterschiede entspricht der Gebrauch von ידי und אצבעותי. —

2) חסדי Mit ‚לי, wird der dem Sänger speziell zugewandten göttlichen Vorsehung Ausdruck gegeben, die diesem das Gefühl der Sicherheit verliehen hat.

הרדד עמי תחתי hat einen herben, despotischen Klang. Raschi tut einer Lesart עמים und wieder einer massoretischen Überlieferung: תחתיו Erwähnung. Nach jeder dieser Lesarten erhält die Stelle einen andern, das persönliche Verhältnis des Königs zu seinem eigenen Volke aus dem Spiele lassenden Sinn. Das Targum hat auch wirklich für עמי den Plural עמין. — Indessen muß für uns die allgemein angenommene massoretische Lesart: עמי תחתי Geltung haben. Die Härte des Ausdruckes schwindet, wenn wir dem Unterschiede zwischen רדד und רדה uns vor Augen halten. Damit der Kämpfer dem angreifenden Feinde Stand halten könne, muß der

Boden, auf dem er steht, sicher und geebnet sein. Für König David war sein eigenes Volk der einzige Boden eines sichern Standortes. In diesem Volke gab es aber Risse und Spaltungen dynastischer und religiös nationaler Natur. Dafür nun, daß Gott diesen von Parteien viel unterwühlten Boden geebnet — „geplättet" = רדד hat, dankt der König seinem ihm Sieg verleihenden Gotte ganz besonders. —

Vielleicht wird durch תחתי, (mit Kamez) zum Unterschiede von תחתי, (mit Chirik) der Person Davids als Einzelnem das eng Persönliche genommen und seine Stellung zur Allgemeinheit hervorgehoben. — Vgl. II. S. 22, 48. ומריד עמים תחתני.

3—4) אדם - ה' Der mit אנוש בן bezeichnete Mensch trägt das Merkmal des Leidensdruckes an sich und an seinem Namen und bedarf darum eines noch höheren Grades der göttlichen Beachtung und Würdigung als der אדם. Daher bei אדם ותדעהו bei בן אנוש aber: ותחשבהו. Der ganze Mensch gleich dem Hauche, die ganze Summe seiner Tage gleich dem vorübergehenden Schatten: ימיו כצל עובר. —

5—6) ברוך - ה' Das Herabneigen der Himmel — „Deiner Himmel" (שמיך) ist vielleicht in ethischem Sinne zu nehmen. Gott steigt hernieder in Seiner Offenbarung durch Geist und Wort, und dadurch kann der nichtige, schattengleiche Mensch von seiner Erde emporsteigen zum Range eines Gott nahen Wesens. — הרים bedeuten wohl in erster Linie die Berge in natürlich physischem Sinne und ויפיצם wie ותהמם haben diese הרים zum Objekte, wie dies auch in Ps. 18, 15 der Fall ist. Dennoch können — wie dies im Sinne des Midrasch liegt — mit הרים zugleich die hochragenden feindlichen Fürsten getroffen sein, die der göttliche Zornesstrahl vernichten möge. —

7—8 שלה - אשר Hier sind außer den „Söhnen des Fremden" בני נכר, ja noch vor diesen, die „mächtigen Gewässer," מים רבים, erwähnt, weil hier von der frühern Lebensperiode des Königs die Rede ist, da er gegen die inneren Feinde eben so sehr, wenn nicht noch mehr anzukämpfen hatte, als gegen die äußern. Die Falschheit und der Verrat דבר שוא und ימין שקר, ist ihnen allen gemeinsam. — Vgl. II. Sam. 22, 44. —

9—10—11) פצני - הנותן - אלקים Der erneute, begeisterte Ansatz des Sängers zeigt, daß in seinem Liede ein neuer Absatz zu

verzeichnen ist. Das neu verjüngte Lied besingt die spätere und späteste Periode des Königs, da sein Königtum von innen gegründet war, da nicht mehr die bösen Fluten an die Grundlage des Davidthrones schlugen und nur die בני נכר von außen abzuwehren und in Furcht zu halten waren. Wenn nach einem Midraschworte das „מחרב רעה" auf das grimme Schwert Goliath's und den Sieg Davids über den Riesen hinweist, also an die Jugendzeit des Königs erinnert, so ist in diesem Zurückgreifen auf diesen frühern Zeitpunkt einerseits ein rührendes Zeichen der Dankbarkeit des nunmehr gekrönten, einen gesicherten Thron einnehmenden Sängers, und anderseits ein den poetischen Reiz seines Gesanges durch die einheitliche Verknüpfung der Zeitepochen bedeutend hebendes Moment zu erblicken. —

12) אשר Der Falschheit und der Meineidigkeit „der Söhne des Fremden" (בני נכר) werden die Söhne und Töchter des eigenen Heims entgegengehalten. Das אשר V. 12 würde demnach in der entgegenstellenden Bedeutung von „während" zu nehmen sein. Mit diesem אשר werden nun die herrlichen Segnungen des Friedens im geliebten Heim des Volkes Israel eingeleitet. Unsere Söhne sind von früher Jugend an in dem Geiste großgezogen, der sie als Männer leiten und ihre Lebensgrundsätze festigen soll. Wird ja auch die Pflanze, wenn sie zum stämmigen fruchttragenden Baume erstarken soll, schon als Schößling auf den richtigen Boden gesetzt und gewartet.

Schließt die Erziehung jeden Widerspruch zwischen dem einen und dem andern Entwicklungsabschnitt aus, sodaß das Alter sich der Jugend nicht zu schämen braucht, und die Jugend das Alter nicht verleugnet, so bleibt auch der Widerspruch im Charakter, und die Lüge in Wort und Schwur, ausgeschlossen.

אשר בניו כנטיעים מגדלים בנעוריהם ist der treffliche Gegensatz zu אשר פיהם דבר שוא! In diesem „großgezogen von Jugend an" liegt Konsequenz, und in der Konsequenz liegt die Bürgschaft für die Wahrheit. —

בנותינו Die hier geschilderte Züchtigkeit und Sittenreinheit der Töchter Israels wird von Targum so illustriert, daß er sie als würdige Repräsentantinnen des im Tempeldienste verlaufenden Priesterlebens hinstellt.[1]) Sie, die schönen Gestalten in den Hausesecken,

[1]) בנתנא זותנין וכרישין לכהניא דמשמשין במצע היכלא (תרגום ירושלמי).

sind in ihrer Sittenreinheit würdig Gattinnen der כהנים zu sein, in deren Leben sich die Makellosigkeit des היכל spiegeln soll. Solche keusche Priesterinnen am häuslichen Herde sind es wert, daß sie an der Seite der Gottesdiener stehen, die am Herde des Herrn ihren Beruf ausüben!

13—15) מזוינו - אלופינו - אשרי Vielleicht hat das Wortspiel זוית (V. 12) und מזוינו (V. 13) auch eine ernste Gedankenverbindung zum Zwecke. Die Töchter in ihrer Zurückgezogenheit, in den Hausesecken, überwachen mit Umsicht alle Ecken des Hauses und tragen dazu bei, daß die Speicher sich füllen und die Herden wohl gedeihen. Dem friedlichen Gang der segensreichen Wirtschaft entspricht die in den Wohnungen und auf den Straßen herrschende Ruhe. Kein feindlicher Einbruch von außen, und kein leidenschaftlicher Ausbruch von innen . . . אין פרץ! So ist das Volk gesegnet, dem in ברוך פרי בטנך וברוך פרי בהמתך וברוך פרי אדמתך der dreifache Segen von Gott verheißen ist, und dem der Ewige ein Gott ist, der seine Verheißung erfüllt. Heil diesem Volke!

Kap. 145.

Allgemeines:

Das erste Wort in diesem Psalme gibt uns die Tendenz desselben an. תהלה לדוד. — Dieser Psalm und die noch folgenden schweigen von den Erlebnissen des Königs und seiner Zeitgeschichte und sind Gottes Lob und Preis geweiht. Unsere Weisen haben in diesem Gotteslob den Dolmetsch des seinem Schöpfer und Bildner im Gefühle der Dankbarkeit entgegenwallenden Menschenherzens erkannt und darum diesen mit Halleluja beginnenden und schließenden Psalmen als פסוקי דזמרה eine Hauptstelle im Morgengebet, תפלת שחרית, angewiesen.[1]) Was über diesen unsern Psalm als „Allgemeines" zu sagen ist, gilt auch den nachfolgenden fünf Psalmen. In diesen vernehmen wir in reizvollen Variationen die Stimmen des Dankes aus der ganzen weiten Natur, aus der sich weitenden Menschenbrust, aus der Mitte Israels und seines Heiligtums auf Erden

[1]) מס' ברכות ד' כל האומר תהלה לדוד ג"פ בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא.

widertönen, bis zuletzt auch die Himmelschöre, der Lockung der Davidischen Leier folgend, in das Halleluja einfallen, zu dem der liebliche Sänger Israels alle geschaffenen Wesen im Himmel und auf Erden aufruft.

Einzelnes:

1—2) תהלה - בכל Der Sänger gibt mit seinem persönlichen אהללה, ארוממך, אברכך gleichsam den Auftakt zu der von der Menschheit und der gesamten Naturwelt anzustimmenden Hymne. Die Wiederholung Tag für Tag — בכל יום — soll als Zeichen der Ständigkeit dafür zeugen, daß das Geschöpf der Minute dennoch die Sprache der Ewigkeit verstehen und mit seinem Gott erhebenden Sangesworte in die Ewigkeit לעולם ועד dringen kann.

3—4) גדול - דור Gottes Größe, alle Ruhmeserhebung überragend, weil unerforschlich, kann auch in dem menschlicher Einsicht zugänglichen Maße nur auf dem weit sich hindehnenden Entwicklungsgange der Geschlechter von diesen so weit begriffen werden, daß sie, die Gottestaten rühmend, von der Gottesallmacht berichten. Und was bleibt mir, dem in seinem Geschlechte und für sein Volk Lebenden zu tun übrig?

5—6) הדר - ועזוז Ich kann den Abglanz Deiner Majestät in meinem Liede auffangen und von den jedesmaligen Einzelerscheinungen Deiner Wunderwerke mit Lust und Wonne reden, ודברי נפלאותיך אשיחה. — Während sie, die aufeinanderfolgenden Geschlechter, die Wucht Deiner furchtbaren Wirkungen besprechen, will ich das, was in diesen Wirkungen so groß und so mannigfach und dennoch so einheitlich Deine Einheit bezeugend[1]) ist, aufzählen und erzählen. וגדלותיך אספרנה.

7—12) זכר - להודיע Von hier an spricht der Psalmist nicht in der ersten Person, bis er in V. 21 die ganze mit תהלה eingeleitete Welthymne mit תהלת ה' ידבר פי zusammenfaßt. Die Geschlechter sind die Hüter der Merk- und Denkzeichen der großen Güte Gottes und dazu berufen, diese Zeichen den Nachlebenden

---

[1]) Man beachte das קרי וכתיב in diesem Worte und die Anwendung, die es nach dem Obigen findet.

als teures, die Dankbarkeit anſprechendes und wach erhaltendes Denkmal זכר רב טובך zu übergeben: גדול חסד (mit Cholam) = groß an Gnade, deutet auf das Gotteswesen hin, das ſich mit der Eigenſchaft der Gnade bekleidet. גדל חסד hingegen (mit Kamez) zeigt das Weſen mit dieſer Eigenſchaft untrennbar verſchmolzen. ה' und ſein Gnadenwirken ſind Eins in der Vorſtellung der Gnadenempfänger, weil ja bei ה' der Wille und die Tat Eins ſind. Daher iſt für uns גדל חסד das richtige קרי. —

Die Güte Gottes iſt dem Geſamtall zugewendet טוב ה' לכל. Danach fügen ſich die Geſchicke der Einzelgeſchöpfe. Doch wenn auch dieſe Geſchicke oft zum Ausgleich des Weltganzen, des כל, hart ſein müſſen, ſo ſchwebt dennoch über כל מעשיו, über allen Einzelweſen in ihrer Entwicklung zum Ganzen das göttliche Erbarmen — . . . . ורחמיו. — Die Einzelwerke und Weſen haben Dir für jede einzelne Wohltat zu danken, und Deine Deinem Liebeswalten nachforſchenden und nachſtrebenden Frommen ſegnen Dich, den Quell der Liebe! וחסידיך יברכוכה. Ihr Segen iſt ein voller, ganzer (worauf die volle Schreibweiſe hindeutet), wie er dem ganzen Gnadenwerke des Allgütigen gilt. So künden ſie die Ehre Deines Königreiches und Deine Siegesſtärke, וגבורתך, und ſo werden den Menſchenkindern bekannt: Deine Machttaten im Einzelnen גבורתיו und die aus Macht und Gnade hervorgehende königliche Majeſtät וכבוד הדר מלכותו!

13) מלכותך Alle Welten, ſie mögen höhere oder niedrigere, anorganiſche oder organiſche Weſen umfaſſen, bilden das Reich der Gotteswaltung, und jedes Geſchlecht, es mag dieſe oder jene Aufgabe zur Förderung der Menſchheitsbeſtimmung zu erfüllen haben, es ſteht im Dienſte der Gottesherrſchaft. מלכות iſt der gewöhnlichen Auffaſſung nach mehr im Reiche der Menſchengeſchichte und ממשלת mehr im Reiche der Natur anwendbar (את המאור הגדול לממשלת היום). Doch fallen bei Gott dieſe Begriffe in Eins zuſammen, und es iſt bei Seiner Waltung nicht nach Reichen der Natur und Reichen der Geſchichte zu teilen. Daher מלכות für כל עלמים und ממשלת für כל דור ודר.

14) כומך Für all die Fallenden ein Stützer und für all die Gebeugten ein Aufrichter iſt Gott. Das iſt nicht ein Zufälligkeitsdienſt, von Fall zu Fall den נפלים und כפופים erwieſen, ſondern die ſtändige und einzige Hilfsbereitſchaft.

15) עיני Darum hält das Weltall die Blicke auf Dich gerichtet, und Du täuschst die Hoffenden nicht. Du nährst und erhältst sie. —

16) פותח Wie schon Ibn Esra bemerkt, ist das ואתה aus V. 15. auch hierher auf פותח zu beziehen. Im Midrasch (שמ״ר פכ״ה) wird mit Anwendung eines schönen Gleichnisses aus dieser Sättigung, die aus der geöffneten Hand den Notleidenden zuteil wird, darauf geschlossen, daß das Wohltun der stete Wille des Schöpfers und das strafmäßige Versagen Ihm יתי gleichsam abgerungen sei. Dieser Auffassung nach kann רצון sich auch auf die Willfährigkeit des die Hand offen haltenden Gebers des Guten beziehen.

17) צדיק Gott will das Gute. Wenn Er zur Erziehung des Menschen herbe Mittel anwendet und der Weg, auf dem Er die Menschen ihrer Bestimmung zuführt, oft ein Dornenweg ist, so beachte der leidgetroffene Mensch den Meilenzeiger auf diesem Wege, der die Inschrift trägt: „Gerecht ist Gott auf allen Seinen Wegen; Er ist der Gütige in allen Seinen Taten!"

18) קרוב Gott ist allen nahe, die Ihn anrufen, und Er will es, daß sie alle es lernen, Ihn anzurufen und die Wahrheit anzurufen. Wie viel Leid und Weh muß oft einen Menschen überkommen, bis sich ihm das Herz öffnet und das Wort auf die Zunge drängt: Vater ich rufe Dich!

19) רצון Wahr muß der Ruf sein, der als inbrünstig Flehen zu Gott dringt. Es darf kein Widerspruch sein zwischen dem, was das Herz auf seinem Grunde als heißen Wunsch hegt, und dem, was den Lippen als Flehensruf entfährt. Bei den Gottesfürchtigen יראיו sind Wunsch und Gebet mit einander in Übereinstimmung, רצון und שועה durchdringen und ergänzen einander, und Gott erhört das Gebet und erfüllt den Wunsch — und die Hilfe, die Gott seinen Frommen sendet, wird ihnen zum wirklichen Heil: יעשה - ישמע - ויושיעם.

20) שומר Von V. 18 bis auf unsere Stelle nehmen wir in jedem Verse eine Steigerung des bei Gott Hilfe suchenden, Gott ehrfürchtenden und Gott liebenden Menschen wahr.

קראיו - יראיו - אהביו — Dies die Stufenleiter, die die Gottesdiener zu ihrer Vervollkommnung im sittlich erhebenden Dienste Gottes zu ersteigen haben.

Von רשעים war in diesem unserem Psalme bisher nicht die Rede. Dieser Name sollte die schöne Harmonie des Welthymnus nicht stören. Erst am Schlusse des Psalmes — erscheinen die רשעים, um alsbald zu — verschwinden. Ihre Vernichtung ist durch die Gotteshut — שומר ה' bedingt, die אהביו, den Gottesfreunden, zuteil wird.

21) תהלת Wie zur Korrektur des in V. 20 getanen Ausspruches ואת כל הרשעים ישמיד ruft der Psalmist in diesem Verse כל בשר auf, den heiligen Namen des ewigen Gottes zu segnen, dessen Lobverkündung des Sängers Lied geweiht ist. Alle fleischlichen Wesen sollen ihr Teil haben an der dem Herrn der Schöpfung dargebrachten und noch darzubringenden Huldigung — alle! Das schließt die Existenz gottloser Geschöpfe aus. Wenn die Zeit kommt, da die Gottesfeier das Weltall durchzieht und die ungezählten Myriaden von Stimmen תהלת ה' laut verkünden, dann wagen es die רשעים nicht das Haupt zu erheben, ja sie wagen es nicht zu sein. Die תהלה לדוד weckt in allen Sphären und Reichen die forttönenden, לעולם ועד nicht verstummenden Akkorde der תהלת ה'!

Kap. 146.

Einzelnes:

1) הללויה Der Psalm nimmt das Schlußwort des vorhergegangenen Psalmes: תהלת ה' ידבר פי auf, und der Sänger richtet an seine eigene Seele die Mahnung „das Wort des Mundes" zum Seelenworte zu machen.

2) אהללה So lange ich lebe, so lange der reine Gottesodem meinem Leben hinieden ein Dasein gibt בחיי- בעודי will ich ה', meinem Gotte lobsingen.

3) אל Mit diesem Vers tritt der Sänger aus sich heraus. Angesichts der Welt sucht er den eigenen in die Seele gesprochenen Vorsatz durch Gründe, die in der Außenwelt liegen, zu erhärten. Während in Ps. 118, 8—9, zuerst der Schutz bei אדם und dann der bei נדיבים genannt und in den Gegensatz zum Schutze bei ה' gestellt wird, ist hier die umgekehrte Rangordnung in absteigender Linie von בן אדם zu נדיבים angewendet. Hier sollen eben die Fürsten und sonst Hochgestellten der Gesellschaft in ihrem Werte als Schützer auf den בן אדם, dem die Mangelhaftigkeit angeboren ist (daher בן א'), zurückgebracht werden.

4) תצא Das suff. רוחו bezieht sich auf בן אדם, dessen Unzuverlässigkeit und Ohnmacht aus seiner Vergänglichkeit dargetan wird. Mit ביום ההוא אבדו עשתנתיו ist nicht bloß gesagt, daß an dem Tage, da das Erdenkind zur seiner Erde zurrückkehrt, seine Zukunftspläne und Unternehmungen abgebrochen werden, sondern es wird darauf hingewiesen, daß an diesem plötzlich hereinbrechenden Tage das ganze Planen und Dichten, das die bisherigen Lebenstage ausgefüllt, vernichtet ist. (Vergl. ראב״ע.) Daher אבדו perf. dieses Verlorengegangensein all der großzügigen Pläne jener Menschengrößen, auf die die tiefer Stehenden zu bauen pflegen, wird passend dem בעודי gegenübergehalten. So lange die Seele und der Lebensgehalt in mir, so lange ich noch bin, will ich Diener Gottes sein und Gottes Lob singen. Hierin bekundet und bestärkt sich עודי, meine Daseinsdauer.

5) אשרי Der große, das Weltall umfassende Gottesbegriff wird dem Menschen, wird insbesondere dem Nachkommen Jakobs näher gebracht und vertraulicher gemacht. Der Gott Jakobs ist ihm zu Hilfe, und er ist ה׳ אלקיו, sein Gott, der sich den Vätern und ihm selbst bewährt hat. Auf Ihn vertraue der Sohn Jakobs, und es ist ihm wohl.

6) עשה Der Schöpfer des Weltalls, der zwischen Himmel und Erde, zwischen Meer und Land die Grenzen festgesetzt, innerhalb welcher sich alles und jedes, was Er ית׳ geschaffen, zu entwickeln hat, Er ist der treue Wächter der Wahrheit, die Er in die Lebensaufgabe der Menschengeschlechter und unter diesen ganz besonders in das Geschlecht Jakobs hineingelegt.

Himmel und Erde verkünden es, daß alles, was sie enthalten und entfalten eine Wahrheitsoffenbarung Gottes, und daß Gott der ewige Hüter dieser Offenbarung ist השמר אמת לעולם.

7—9) עשה - ה׳ Wahrheit ist die Grundlage des Rechts; den Bau der Gerechtigkeit krönt die Liebe. So wird den Unterdrückten Recht, den Darbenden Brot, den Gefesselten Freiheit, den Blinden Sehkraft. Gott richtet auf. Gott liebt die Gerechten, schützt die Fremdlinge, gibt Bestand der Waise und Witwe und läßt in die Krümme führen den Weg der Bösen. Auch hier wie im vorhergehenden Psalm kommen erst am Schlusse die רשעים zum Vorschein als Schatten zu dem erhabenen Lichtbilde des ganzen Psalmes.

Der Gott des Weltalls ist der Gott Jakobs, und der Gott Jakobs offenbart Recht und Liebe wie im Reiche der Planeten und der Naturmächte, so im Kreise der Menschen.

10) ימלך Die Hochwarte dieser Offenbarung ist Zion. Es ist „dein Gott, o Zion!" dessen Name ה׳ den König der Ewigkeit nennt, und der den kommenden und gehenden Geschlechtern ihren Halt und ihre Einheit verleiht. —

Kap. 147.

Einzelnes:

1) הללויה Wo das gespendete Lob so lieblich und so gebührend (נאוה von יאה) ist wie im Lobgesange Gottes, da ist es „gut singen" טוב זמרה. —

2) בונה Dieser Sang tönt fort, auch wenn Jeruschalaim in Trümmern liegt und Israel auf der ganzen Erde verstreut, in alle Enden verstoßen lebt. Der Gott Zions, dessen ewiges Königtum am Schlusse des vorigen Psalmes ausgerufen worden, erbaut Seine Stadt und Er wird die Verstoßenen und Zerstreuten Israels sammeln. Es muß dahingestellt bleiben, ob dieser Psalm die Periode der babylonischen Gefangenschaft und die Heimkehr der Exulanten unter Serubabel, oder überhaupt alle Zeiten der Exile, die ja auch heute noch nicht zu Ende, zum Gegenstande habe.

3) הרופא Im Herzen getroffen und an allen Gliedern krank — das ist das ausgestreute Israel mit seinen Männern, Frauen und Kindern, seinen Familien und Gemeinden und seiner gebrochenen Stadt Jeruschalaim. Jeruschalaim ist das gebrochene Herz des jüdischen Volkes. — „Gott heilt die gebrochenen Herzens sind!" Die in die weite Welt hinausgestoßenen Kinder Israels kranken außer an dem großen Nationalweh, jeder an seinem eigenen ihm durch das Galuth zugefügten Leid — „Er verbindet ihre Schmerzen!"

4) מונה Bestimmt Er doch den Sternen eine Zahl, um sie zu zählen und jeden einzeln mit Namen zu nennen. Im Midrasch (בר׳ פע״ח) wird unsere Stelle Jes. 40, 26 gegenübergehalten, wo es heißt: המוציא במספר צבאם לכלם בשם יקרא (nicht wie hier שמות) und der scheinbare Widerspruch so ausgeglichen, daß es vom Willen des Allmächtigen abhänge, ob Er das ganze Sternenheer als ein zusammengehöriges Ganze zu dem ihm bestimmten Dienste aufrufen, oder jedem einzelnen Stern nach Maßgabe der ihm

eigentümlichen Lichtstärke einen besondern Auftrag erteilen wolle. Nun, so gibt es Aufgaben, die sich an die Gesamtheit der jüdischen Nation wenden und mit ihrem Aufrufe ins Herz der Nation fassen, und wieder gibt es Aufgaben, die von den einzelnen Volksgliedern oft auf weit von einander getrennten vereinsamten Einzelposten gelöst werden müssen. Hier wie dort ist's ה', der das Heer oder die Heeresglieder zur Stelle ruft.

5) גדול Nicht nur die Gegenstände, die in das Gebiet des vernünftigen Denkens fallen, sind bei „unserem Herrn" zahllos, sondern die göttliche Vernunft an sich ist nicht wie die Vernunft des Menschen an die Grenzen der Endlichkeit, und daher der Zählbarkeit gebunden. Grenzenlos wie das Gotteswesen ist seine Vernunfterkenntnis, ohne Anfang und ohne Ende und — ohne eine Zahl zwischen Anfang und Ende לתבונתו אין מספר!

6) מעודד Wie die Sternenhöhen und — Herzenstiefen vor dem Blicke des Herrn gleich geebnet sind, so auch die Menschenwesen die auf den Rangstufen der Gesellschaft eine hohe oder niedrige Stelle einnehmen oder einnehmen wollen, die ענוים und die — רשעים.

7—9) ענו- המכסה - נותן Der Aufruf ה' ein Danklied anzustimmen gründet sich zunächst auf den ruhigen Gang der nach Regel und Gesetz sich entwickelnden, täglich sich erneuenden Naturwelt. Die Wolkenbildung am Himmel, die Bereitung des Regens für die dürstende Erde und das auf den Bergen aufsprießende Gras — diese täglich sich deckende Tafel für Getier und Geflügel, an der auch die von der Rabenmutter verlassenen, nach Nahrung krächzenden Jungen versorgt werden, dieser fürsorglich eingerichtete, alle Kreaturen bedenkende Haushalt, dessen Lenker der allmächtige und allgütige Hausvater, ה', sei, weil am nächsten und im Alltäglichen liegend, des Dankes erstes Liedeswort. —

10) לא Es schließt sich in Parenthese die Folgerung an den bisher gezeichneten ruhigen Schrittes sich fortsetzenden Weltgang: „Nicht an der Rosse Kraft hat Er Lust, noch an den Schenkeln des Mannes Wohlgefallen!" Der ruhmgierige Mann, der mit den Schenkeln das Roß spornt und das Roß, das dem Druck der Schenkel folgend seine Kraft zum übermäßigen Lauf verwendet — oft vergeudet, sie verbürgen nicht die Erreichung ihres Zieles und in den seltensten Fällen die Erreichung des gottgefälligen Zieles.

11) רוצה Auf das verneinende לא רצה׳, folgt das bejahende רוצה׳, mit der Moral für die Gottesfürchtigen, daß das Erreichen eines gottgefälligen Endzieles vom ruhigen, steten Ausharren im Vertrauen auf die Gnade Gottes bedingt ist: את המיחלים לחסדו

12—14) שבחי-כי-השם Die im friedlich ruhigen Weltgange sich kundgebende Gotteswaltung findet innerhalb der mit Tor und Riegel versehenen Mauern Jeruscholaims und in der Friede atmenden Gemarkung Zions ihr erhabenes Spiegelbild, wie alles, was in der Naturwelt beglücken kann, an dieser Gottesstätte auf Erden in durchgeistigter Weise angeschaut und erlebt werden soll. Hier gewinnt die Naturkraft ihren Adel. Gottgesegnete Söhne im Innern, בקרבך, und blühende, Nahrung spendende Fluren um und um verkünden den Gottesfrieden, dem die שכינה ihr Wohnhaus anvertraut hat. —

15—18) השלח - הנתן - משליך-ישלח Nach den bisher gezeichneten idyllischen Friedensauen und unvermerkt leisen Fortschritten des Naturlebens kommen die elementaren Kämpfe und Stürme an die Reihe. Gottes Geheiß fliegt eilig über die Lande hin, es deckt die Fluren mit der schneeigen Wolldecke, treibt und streut den Reif umher, als wäre es die Asche einer verglühenden Welt, und mitten hinein Stücke berstender Eismassen, und auf Gottes Wort werden die Eiskolosse flüssig, und die Windsbraut fegt über die Erde hin und macht die gebundene Wassermenge fluten. Eiseskälte, vor der keiner besteht, und dann wieder ein Schmelzen alles Festen, ein Wogen und Wanken, ein Stürmen und Streiten der Naturgewalten — auch dies gehört zum Naturleben. Auch dieser Aufruhr vollzieht sich nach Gesetz und auf Befehl. Der Befehl geht von Gott aus, und עד מהרה ירוץ דברו er hat Eile, treibt zu solcher Eile, daß die Menschen nicht die Zeit finden der Bestimmung des Befehles nachzudenken und den Einklang zwischen Frieden und Sturm, zwischen Gründung und Zerstörung herauszufinden.

19) מגיד Doch es gibt ein Volk auf Erden, dem die Lehre dieses Einklangs offenbart, dem mit der erhabenen Satzung der Gotteseinheit der trotz aller Gegensätze unumstößliche Satz von der einheitlichen Gotteswaltung in der Natur und in der Menschengeschichte auf die Seele gebunden wurde. Dieses eine Volk ist Israel! Kein Volk auf Erden ist von Gott so hoch emporgehoben worden wie Israel, und kein Volk ist so tief ins Elend hinab-

geſtürzt worden wie wieder Israel. Vom Hauſe Jakobs aus erlebte Israel in ſeiner eigenen Geſchichte die wunderbare Fürſorge der Gottesgnade, und wieder hatte und hat Israel in ſeinem Innern und von außen Stürme auszuhalten, die es bis an die Enden der Erde ſchleuderten. Die Boten der göttlichen Gnade und die des göttlichen Zornes gingen in Israels Lager und in ſeinem heiligen, Gott geweihten Wohnhaus ein und aus. Doch hat es Israel gelernt, in der Gnade und im Zürnen ſeinen Gott, den Einen, Einzigen zu erkennen. Die Säuſelwinde des Friedens wie die Windsbraut des Sturmes, ſie tragen Israel das eine Wort zu: ה' אחד! und alle Fluten der Zeiten können die Liebe nicht verlöſchen, mit der Israel an חקיו ומשפטיו, an den Satzungen und Rechtsvorſchriften ſeines Gottes hängt.

20) לא So tat Er keinem Volke. Rechtsordnungen, ſo unerſchütterliche, alle Zeiten durchdringende und jeden Wechſel des Friedens und des Kampfes überdauernde Rechtsordnungen — ſie kannten und kennen ſie mit nichten! Halleluja!

Kap. 148.

Einzelnes:

1—6) הללויה - ויעמידם Seinem ganzen Weſen nach kann dieſer Pſalm nichts anderes als die Fortſetzung des im vorigen Pſalm hinausgeſungenen Gotteslobes enthalten. Der Pſalmiſt reſumiert die im vorigen Kapitel ausgeſprochenen Huldigungen und gruppiert zugleich die Schar der Huldigenden. — Zu dieſer Schar geſellen ſich jetzt auch jene höhern Weſensarten, die dem Menſchen unſichtbar wie die Kräfte der Natur, gleich dieſen von höhern Regionen aus des Schöpfers Willen vollbringen. —

Die Engel und die leuchtenden Geſtirne, Boten des Tages und Boten der Nacht, aller Himmel Himmel und der Himmelsſöller, jene Gewäſſer, die kein Schiff befährt und keines Menſchen Auge ſieht — ſie alle ſollen den Namen Gottes rühmen, denn ſie ſind von Gott geſchaffene Weſen wie wir. Entzieht ſich auch dies hohe Reich körperloſer Geiſter und ungreifbarer Stoffe dem Maßſtab des berechnenden Menſchen, ſo herrſcht doch in dieſem Reiche Maß und Satzung. Gott hat ſie gegeben, hat ſie zum fortwährenden Beſtande des Univerſums eingeſetzt, ולא יעבור, daß man ſie ja nicht überſchreite!

7—13) הללו-יהללו Waren im ersten Teile des Psalmes die Wesen des Himmels und der Lüfte מן השמים, zur Gotteshuldigung aufgerufen, so ergeht jetzt der Ruf an die Wesen irdischer Abkunft מן הארץ. Der Ruf dringt in die Meerestiefen und weckt die Riesentiere des Wassers. Dem Feuer, dem Hagel, dem Schnee und dem Dampf eilt des Sängers הללו, nach und auch dem Sturmwinde, der bei all seiner Unstetigkeit und scheinbar ziellosen Bewegung ja doch das Geheiß Gottes zu bestimmtem Zwecke ausführt רוח סערה עשה דברו.

Berge, Hügel, Fruchtbaum und alle Cedernarten, Gewild und Getier, was kriecht und was in der Luft fliegt — sie alle sollen sich einstellen, und es dürfen nicht fehlen die Könige der Erde und all die Nationen, die Fürsten und all die Richter, Jünglinge und Jungfrauen, Greise und Knaben — sie alle, alle sollen es durch einmütiges Bekenntnis und im harmonischen Lobgesang dartun, daß der Name Gottes allein hocherhaben und ihm allein die Majestät gebührt im Himmel und auf Erden.

14) וירם Subjekt im Satze ist Er, nämlich שם ה', aus V. 13. Je mehr der Name Gottes von aller Welt gepriesen wird, desto mehr hebt sich das Horn seines Volkes, dieses Volkes tausendjähriger Leiden und ewiger Wahrheit, des Lehrmeisters des Gottesglaubens. Das dem ewigen Gotte dargebrachte Weltenlob wirft seinen Abglanz auf die Frommen, die für diese Gottesverehrung gelebt und mit dem Gottespreis auf den Lippen gestorben sind. תהלה לכל חסידיו. — Sind die Kreaturen alle, sind Könige und Reiche ihrem Schöpfer und Herrn näher gebracht, und nahen sie Ihm, dem Herrn, lobend und preisend, nun, so mögen sie Israel die Palme reichen, Israel, dem Volke der Gottesnähe! הללויה.

Kap. 149.

Einzelnes:

1) הללויה Ein neues Lied! שיר חדש! Nach all dem erklungenen Lobgesang ist der Liederschatz nicht erschöpft, darf er nicht erschöpft sein, so wenig wie die der „Gemeinde der Frommen" erwiesene und zu erweisende Gottesgnade sich je erschöpft. An das תהלה לכל חסידיו von Ps. 148, 14 schließt sich תהלתו בקהל חסידים und an לבני ישראל עם קרובו das. knüpft ישמח ישראל בעשיו an. Die Himmel, die vom Sänger aufgerufen worden, sind „neue Himmel",

wie sie vom Propheten Jesaja später für die messianische Zeit angekündigt worden, und die zum Weltkonzert herbeigerufene Erde ist eine „neue Erde". Darum soll es auch ein neues Lied sein. Und diesmal stimmt Israel, das mit der Verherrlichung Gottes selbst verherrlicht worden, das Lied an. Es ist auch möglich, daß, wie einige alte Erklärer meinen, die חסידים in unserem Verse die frommen edlen Gottesbekenner aller Völker umfassen, und daß darum der neue köstliche Ton aus dem alten Liede vernehmbar wird.

2) ישמח Mit der Bezeichnung בעשיו = mit Ihm, der es geschaffen, gemacht hat, wird auf den ganzen Werdegang Israels zurückgegriffen, während בני ציון יגילו במלכם dem hohen, ja dem höchsten Grad staatlicher Vollendung jauchzenden Ausdruck gibt.

3) יהללו Über den Unterschied zwischen יהללו und יזמרו ist bereits an verschiedenen Stellen dieser Besprechung das Nötige gesagt. זמר bezeichnet die Rhytmik, die durch Instrumentalmusik unterstützt wird.

4) כי Sein Volk hat die ihm von seinem Schöpfer gewordene Auszeichnung zum göttlichen Wohlgefallen gerechtfertigt. ה' ist mit seinem Volke zufrieden. Er verleiht darum den Bescheidenen, die nichts weiter, als dieses Zufriedensein anstreben, das, was ענוים nie wünschen und erwarten, nämlich: פאר = Ruhm, den Ruhm, der im errungenen Heile liegt.

5) יעלזו Die höchste und reinste Freude, die die innere Genugtuung erzeugt, wird hier den חסידים, den Frommen, Edlen der spätesten Zeit zugesprochen. Es ist eine Freude und ein Ruhm, die mit der wahren Menschenwürde in keinen Widerspruch geraten, sondern mit dem sittlichen Adel, der allein כבוד verleiht, in Einklang stehen. ירננו על משכבותם drückt die Freudigkeit des ruhigen Gewissens aus, die die Edlen auf ihrer Ruhestätte finden. Nach einer sinnigen Midraschdeutung ist hier die Ruhestätte in kühler Erde mit inbegriffen. Auch dorthin geleitet die Frommen die כבוד, die kein an Nebenmenschen begangenes Unrecht auf dem Gewissen hat. Die Lehre ist die segensreiche Hinterlassenschaft der sittlich hohen Menschen, und — so sagen die Weisen — erwähnt das nachkommende Geschlecht den Lehrspruch eines dahingegangenen Lehrers, so ist's, als ob im Grabe sich dessen Lippen bewegten und als riefe er: Hier bin ich!

6) רוממות Schon Raschi hat das scharfschneidige Schwert, das den Frommen mit והרב פיפיות בידם, in die Hand gedrückt wird, nicht als die Männer mordende Kriegswaffe, sondern als die Schutz und Wehr bietenden „Hochgesänge Gottes" רוממות אל בגרונם aufgefaßt. Es hat wohl Zeiten gegeben, in welchen fromme Männer in Israel die stählerne Waffe ergreifen und gegen Feinde des göttlichen Heiligtums führen mußten. Doch zeigen Anlage und Charakter unseres Psalmes, daß hier von einer solchen Zeitperiode nicht die Rede und nur jene Kämpfe gemeint sein können, die mit den Waffen des Geistes und Wortes — רוממות אל — ausgefochten werden.

7) לעשות Auch hier ist es nicht die Blutrache, die sich persönlich, Mann gegen Mann oder Reich gegen Reich richtet, die mit נקמה und תוכחות angekündigt wird. Vielmehr ist es die Genugtuung, die der über die Lüge sieghaften Wahrheit zuteil werden soll. Kämpfe so allgemeiner Art, wie sie durch בגוים und בלאמים angedeutet sind und in welchen „Könige", מלכיהם, und „die Vornehmsten" נכבדיהם, in eiserne Bande geschlagen wurden, hat Israel nicht geführt, auch nicht zur Zeit Josuas, der keinen Weltkrieg sondern nur den notgedrungenen Krieg gegen die kanaanitischen Fürsten und Häuptlinge zu führen hatte. —

8—9) לאסר-לעשות Wenn diese eisengeharnischten Aussprüche auf blutgetränkte Felder hinausschauen, so sind es, wie dies רש"י bemerkt, jene noch von dunklem Nebel bedeckten Felder, auf welchen in messianischer Zeit das Schwert Gottes gegen die sich noch einmal aufbäumenden Mächte der Lüge und des Unrechts für die Wahrheit und die der Aussöhnung harrende Menschheit entscheiden wird. Das Urteil ist geschrieben, משפט כתוב, es ist verbrieft von Anbeginn, seitdem die Menschen durch Ideen geeinigt oder entzweit, durch gemeinsame oder einander widerstrebende Interessen zu Staaten verbunden oder in Parteien getrennt, den Weg ihrer Entwicklung zu einer Endbestimmung hin angetreten. Die Propheten, die Siegelbewahrer der Gottessprüche, haben das geschriebene Urteil in ihren Prophetieen verwahrt, und der Sänger Israels hat es erschaut und lange bevor der Prophet seinen Auftrag ausgerichtet seinem Liede einverleibt.[1])

[1]) משפט כתוב ונתתי את נקמתי וגו' (יחזקאל כ"ה) ואם תאמר עדיין לא נולד יחזקאל כשאמר דוד זאת נתנבא דוד על קין הנולה וכשיבא הקץ כבר כתוב הוא המשפט זה ימים רבים (רש"י.)

All der Kampf und all das Leid, die die Zukunft noch bergen mag, die Demütigung der Stolzen, die Fesselung der Fürsten und der ganze Vollzug des göttlichen Urteils soll und wird nicht dem so lange gezüchteten und genährten Hasse zum Triumphe dienen. Nein, all dies soll die Herrschaft der Liebe auf Erden sichern הדר הוא לכל חסידיו. Anerkennung soll es sein für die sich Ihm in Liebe hingebenden Frommen und Edlen unter den Menschen. Halleluja

Kap. 150.

Einzelnes:

1—6) הללויה - כל Ein letzter Aufruf zum Dank und Lob und Preis „Gott in seinem Heiligtume, Ihm in Seiner gewaltigen Veste Ihm ob Seiner Machttaten, Ihm gemäß der Fülle Seiner Größe!"

Nach R. Josef entsprechen die zehnmaligen Aufforderungen zum Lobpreis — הללו V. 1 bis הללוהו בצלצלי תרועה V. 5. — dem sinaitischen Zehngebot. Nach R. Jochanan entsprechen diese „zehn" הלולים den zehn Schöpferworten — ויאמר, — die das Weltall ins Dasein riefen. [1])

Wir ersehen daraus: Dem Weltgebäude, das auf das göttliche „Werde" am Anfange entstand, und dem erhabenen Geistesbau, zu dem das Zehngebot das Fundament gelegt, reiht sich unser תהלים an als eine Welt des Herzens und Gemütes, die von des Schöpfers Gnade gegründet, von תורה-Licht durchflutet und von den Harmonien des lieblichen Sängers in Israel erfüllt ist.

Fügen wir noch die Andeutung Kimchis hinzu, der gemäß, wenn wir הללויה V. 1 und תהלל יה הללויה hinzurechnen sich in diesem Psalme dreizehn הלולים ergeben, die den dreizehn Gott beigemessenen Attributen שלש עשרה מדות של הקב״ה entsprechen, so sind hiermit die Leitsterne genannt, die in unserer תהלים-Welt leuchtend die Führung übernehmen.

Nun wird den Instrumenten, die als Mittel des Gott huldigenden Weltkonzertes dienen, die Ehre zuteil, mit Namen genannt zu werden. In V. 3, 4, 5 wirken sie alle zusammen, die tönenden, klingenden Werkzeuge des gottbegnadeten Sangmeisters. Sie, die Zeugen all

---

[1]) מס׳ ר״ה פ״ד ומגילה פ״ג.

der tiefſinnigen Herzensergüſſe, all der Wonnen und all des Weh's in ſtillen, einſamen Nächten, in denen der Pſalmiſt mit ſeinem Sangesgruße den „Morgen geweckt", ſie ſollen dabei ſein, da des Sängers Seele von ſeinem Seelenliede Abſchied nimmt.

Mit des Sängers Seele ſchwinge die Volksſeele Israels, ſchwinge die Seele der ausgeſöhnten, Gott huldigenden Menſchheit, ſchwinge, lobe, preiſe alles, was eine Seele hat, in der vom Gottesodem belebten Welt: הללויה!

נמרתי בחסד עליון אור ליום ה' פ' וארא כ"א טבת תרס"ט לפ"ק תם ונשלם שבח לבורא עולם!

Druck von Aug. Bange, Halberstadt.

Im Jahre 5671
1911.

LIBRARY
JUL
13
1984
UNIVERSITY OF TORONTO

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 01 25 07 001 2